حيدر حب الله

بحوث في فقه الحج



Arab Diffustion Company

بحوث في فقه الحج

حيدر حب الله



ص.ب: 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-102-4

الطبعة الأولى 2010


بسم الله الرحمن الرحیم

المقدّمة

يحظى فقه الحج بأهمية خاصّة في دراسات الفقه الإسلامي عموماً، وذلك من جهة عموم البلوى به كلّ عام، وكثرة المستجدات فيه، وأيضاً اشتمال دراسات فقه الحج على تعقيدات علمية كثيرة نظراً لكثرة النصوص الواردة وحصول حالة تعارض فيها وتعدّد الآراء حولها.

وقد كنت ومنذ عام ٢٠٠٢م أكتب في مجلّة «ميقات الحج» النصف السنوية مقالات تتصل بفقه الحج، وقد أحببت أن أجمع مهم هذه المقالات في كتاب يشكّل ـ بعون الله تعالى ـ الحلقة الأولى في سلسلة حلقات بحثية في فقه الحج، فكان هذا الكتاب الذي بين يديك قارئي العزيز، والذي أسأل الله تعالى أن يوفقني فيه للخدمة في سبيله.

ولم أحاول إجراء تعديلات في البحوث التي كتبتها، لضيق الوقت، لهذا اقتصرت على بعض التعديلات آملاً أن يتلقى القارئ العزيز هذه الأبحاث بعين الرضا والتقويم، وأن يتحفني بملاحظاته القيمة إن شاء الله تعالى.

ويهمّني في هذه المناسبة أن أتوجّه بشكري وامتناني إلى أسرة تحرير مجلّة ميقات الحج، لاسيما سماحة السيد علي قاضي عسكر، رئيس تحرير المجلّة، وسماحة الشيخ العزيز والصديق المخلص محمد علي مقدادي، مدير التحرير، على تعاونهم في إصدار هذه الدراسات على صفحات مجلّتهم الموقّرة التي أفتخر بتعاوني معها ـ بوصفي كاتباً وعضواً في هيئة التحرير - طيلة سبعة أعوام، سائلاً المولى سبحانه وتعالى أن يحفظهم لخدمة دينه وسبيله، ويجمعنا سوياً في رحلة حج مباركة إن شاء الله تعالى، إنه ولي قريب.

كما أشكر الأخوة والمسؤولين في مركز الثقلين في مدينة قم في إيران على تجشمهم عناء صفّ الحروف وتنضيدها وإخراجها بهذه الحلة الجميلة.

وأخيراً، أقدّم جهودي المتواضعة هذه في إنجاز هذا الكتاب إلى حجّاج بيت الله الحرام،

وأسأل الله تعالى أن يجعل بيته عامراً بهم، ليظلّ نداء التلبية له مرتفعاً في أرجاء المعمورة، يعلن التوحيد النظري والعملي، ويسقط من القلوب والأرواح عبادة غيره والولاء المطلق له دون الله، من سلطات سياسية أو مالية أو اجتماعية، أو سلطة الشهوة والرغبات الطامحة.

اللهم إنا نسألك أن ترزقنا تلبيةً حقيقيةً لك، تنبعث بها قلوبنا وأجسادنا نحوك، لا نرى بعدها غيرك مؤثراً وصاحب قرار في هذا العالم، فنرزق بحقّ التوكل عليك، ولا نستعين إلا بك، ولا نعبد غيرك، اللهم آمين.

والله مـــن وراء القـــصد

حيدر محمّد كامل حب الله

٨ ـ رجب ـ ١٤٣٠ هـ

١ ـ ٧ ـ ٢٠٠٩ م

فقه الحج

الضرورات والحاجات



تمهيد

تعدّ فريضة الحج من الفرائض الكبرى في الإسلام، وهي أحد الأركان الخمسة التي بني عليها هذا الدين، فقد جاء في الرواية التي تعدّدت طرقها عند السنة والشيعة: «بني الإسلام على خمس: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية...»[1].

أو «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلّا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان»[2].

ومهما اختلفت صيغ هذا الحديث عند السنّة والشيعة، وهو الحديث المعروف بحديث دعائم الإسلام، فإن الحج إلى بيت الله الحرام، يمثل القاسم المشترك بين صيغه إلى جانب بعض الفرائض الأُخرى، وهذا ما يعطي للحج أهمية إضافية، إذ يجعله بمثابة العمود الذي يقوم عليه البناء، كما يقوم على الشهادتين وغيرهما.

ومن منطلق الأهمية التي يحظى بها الحج في النصوص الإسلامية والتراث الإسلامي، يبدو من الضروري أن يكون للفقه الإسلامي دوره في الاهتمام بهذه الفريضة العظيمة، وأن تكون للفقه مساهمة تعطي هذه الفريضة مكانتها الطبيعية التي

---

١. انظر هذا الخبر بصيغه في: المحاسن١: ٢٨٦ ـ ٢٨٧؛ والكافي ٢: ١٨ ـ ٢١، ٣١؛ و ٤: ٦٢؛ ودعائم الإسلام ١: ٢؛ وأمالي الصدوق: ٣٤٠؛ والخصال: ٢٧٧ ـ ٢٧٨، ٤٤٧؛ وفضائل الأشهر الثلاثة: ٨٦ ـ ٨٧، ١١٩؛ ومن لا يحضره الفقيه ٢: ٧٤؛ وتهذيب الأحكام ٤: ١٥١ وروضة الواعظين: ٤٢؛ وشرح الأخبار ٢: ٢٧٧؛ وأمالي المفيد: ٣٥٣ و...

٢. انظر صيغ هذا الخبر عند أهل السنّة في: صحيح البخاري ١: ٨؛ وصحيح مسلم ١: ٣٤ ـ ٣٥؛ وسنن الترمذي ٤: ١١٩؛ وسنن النسائي ٨: ١٠٧ ـ ١٠٨؛ وسنن البيهقي ١: ٣٥٨، و ٤: ٨١، ١٩٩؛ ومسند ابن حنبل ٢: ٢٦، ٩٣ و...

يخبرنا عنها حديث الدعائم، كما نفهمها قبل هذا الحديث من ذيل الآية الكريمة التي تشرّع هذه الفريضة، حيث قال تعالى: ﴿... وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ العَالَمِينَ﴾[١].

وكأنني أريد هنا أن أضع ميزاناً لقيمة فقه الحج الذي يمارسه الفقيه المسلم؛ فإذا قدّم الفقه حجاً مفرّغاً من كلّ قيمة يساعد على تهاوي الإسلام والمسلمين، ويعزّز من تخلّف الأمة الإسلامية؛ فلن يكون هذا الحج هو الحج الإبراهيمي المحمدي؛ لأن هذه الحالة التي يعاني منها لن تضعه في مصاف العبادات التي يقوم عليها الإسلام الذي قدّم الإنسان وحرّره، وصنع منه حضارةً كبرى في تاريخ الإنسانية؛ وهذا ميزان ومؤشر لصواب حركة الفقه الإسلامي في نتائجه.

ونحاول هنا أن نتحدّث عن حاجات الدراسات الحجية المعاصرة؛ ونقدّم بعض الملاحظات العابرة، رغبةً في المساهمة بتفعيل دور هذه الدراسات لخدمة الأهداف الكبرى للشريعة الإسلامية.

الحج وفقه النوازل والمستحدثات

يواجه الفقه الإسلامي على الدوام طوارئ ومستجدات تحصل في الواقع؛ وتلحّ عليه أن يجيب عنها، وتسمّى هذه المستجدات في الفقه الشيعي بمستحدثات المسائل، فيما يغلب في الفقه السنّي تسميتها بفقه النوازل، وفي العصر الحديث ونتيجة التحوّلات الكبرى في العالم على مختلف الصعد والمجالات، ظهرت مستجدات كثيرة، ولكثرتها تكاد تكون أرهقت الفقه الإسلامي وأتعبته، ففي المجال الطبّي تظهر كلّ سنة وقائع جديدة تطالب الفقهاء بالجواب عنها، وفي المجال الاقتصادي لا تكاد تقف كرة الثلج المتدحرجة لتكبر يوماً بعد يوم في حجمها وإيقاعها وهكذا...

ولم يكن الحج والعمرة بمعزل عن هذا الواقع الجديد، فالكثرة السكانية في العالم فرضت واقعاً جديداً عن الحج، وحاجات حماية الحجيج استدعت هي الأخرى جملة

---

١. آل عمران: ٩٧.

من الأحداث التي لم تكن من قبل وهكذا ... من هنا دخل فقه الحج إطار المستحدثات وظهرت فيه مسائل من نوع الجمرات، وحدود الذبح، والإحرام من الطائرة، وغير ذلك الكثير.

ولا يعني ذلك أن يقوم الفقيه بالجواب عن الاستفتاء في هذا المستجدّ الحادث أو ذاك فحسب، بل الأهم من ذلك أن تقدّم دراسات حقيقية تكشف عن اهتمام جاد بهذه الموضوعات، وإذا قلت: «اهتمام جاد» فقد أكون تسامحت في التعبير، حيث كان المقصود ما هو أزيد من ذلك، وهو منح هذا النوع من الموضوعات الأولويّةَ الأولى في الأبحاث الفقهية المتخصّصة، فإذا استجدّ أن وسّع المسعى كان من المطلوب التسارع لتوجيه دعوات إلى الفقهاء والفضلاء كي يلتقوا لتقديم دراسات تستعين بوثائق التاريخ والجغرافيا كي ينجم عن تضارب الآراء في هذه الجلسات وعن عصف الأفكار شيء مركّز مدروس، ولا يكتفى بأن يقوم فقيه واحد أو عالم واحد هنا أو هناك بكتابة دراسة في كتاب أو مجلّة، فإذا كان هذا العالم جزاه الله خيراً قد قام بواجبه فإن المطلوب أن تشكّل لجان تتابع مستجدات المسائل في فقه الحج، كي تعرضها بشكل دوري متواصل على الفقهاء والمختصّين ليساهموا في بحثها بشكل جماعي؛ لأن هذا الشكل يساعد على تنضيج الأفكار ورقيّها.

ما هي أهمية أن أجلس عشر أو عشرين سنة أدرّس فقه الحج وفي داخل هذا الدرس التكرار للماضي والبحث في قضايا لا تأخذ أولويةً اليوم؟! فلماذا لا تكون دروسنا قائمة على مستجدات المسائل، ليكون هناك الجواب العلمي المدروس لكل نازلةٍ في أقرب وقت ممكن؟ فلو سرنا اليوم في الكثير من الأبحاث الفقهية عند المذاهب الإسلامية سنجد حجماً لا يستهان به من الدراسات المكرورة، فيما دراسات هامة ما تزال غائبة أو حجم المساهمة فيها أقلّ.

لو أخذنا مسألة ذبائح منى، وهي مسألة هامة جداً اليوم، وصرفنا النظر عن الفتاوى، فكم دراسة جادة قدّمت في هذا المجال؟ فربما تجد ما كتب في حج الصبي أضعاف ما كتب في هذا الموضوع!

من هنا الحاجة إلى تشكيل حلقات دائمة تعرض عليها المستجدات في فقه الحج مستعينة بالخبراء، وتكون وظيفتها ـ وفي أقرب فرصة ممكنة ـ إصدار مجموعة دراسات في هذا الأمر المستجدّ، وخلق جوّ فكري وعلمي يضاعف من الاهتمام بهذه الموضوعات؛ علّنا بهذه الطريقة نستطيع أن نعطي للفقه بحقّ وجدارة صفة المواكبة للعصر في بعض أشكالها.

الحج بين النظرية التجريدية والمعايشة الميدانية

كثيراً ما يجلس الباحث حول الحج ـ سواء على صعيد فقه الحج أم غيره ـ يجلس في بيته ويبدأ بدراسة تطال هذا الموضوع أو ذاك فيما يخصّ مكة أو المدينة أو الحج أو العمرة أو الزيارة أو ... ويبدأ يغوص في النصوص أو الوثائق التي بين يديه، دون أن يعايش المناخ الميداني لهذه النصوص، وهذا ما قد يورّطه في أحكام تجريدية ومواقف غير واقعية ناتجة عن غيابه عن مسرح الأحداث، ولو أنّه اقترب قليلاً من أرض الواقع لربما تبلورت لديه تصوّرات مختلفة أو تراءت له احتمالات في تفسير النصوص ما كان ليلتفت إليها لو لا ذلك.

وفي هذا السياق، يتناقل أن بعض الفقهاء الكبار غيّر رأيه في بعض الموضوعات الفقهية والنتائج الاجتهادية التي كان توصّل إليها بعدما سافر إلى الحج بنفسه، لأنه رأى على أرض الواقع بعض المعطيات التي تركت أثرها في تعديل فهمه للنص أو لظرف صدوره.

والسبب في هذه الظاهرة في كثير من الأحيان أن الباحث أو الفقيه يحاول تصوّر النصوص كما لها من تطبيق في عصره بحسب طبيعة المحيط الذي يعيشه؛ فيعمّم هذه الصورة إلى سائر الأماكن والأزمنة بظنّ التشابه أو عدم وجود عنصر إضافي قد يغيّر الصورة، أما عندما يعايش النص في المناخ نفسه الذي جاءت فيه النصوص أو يحاول الاقتراب منه قدر الإمكان فإن رؤيته للحدث أو الصورة ستكون أقرب للواقع.

ولكي أقترب من طرح الموضوعات، آخذ الفكرة التي كان يتحدّث عنها سيد قطب

(١٩٦٧م) لاسيما عند تفسيره لآية التفقه في الدين: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[١].

إن سيد قطب يرى أن الجهاد ساحة تفقّه حقيقي؛ إذ في الجهاد يرى الإنسان العناية الإلهية، أي بهذا السبيل يفهم الدين ويرى التجليات الإلهية فيه، لهذا لا يقدر على تفسير القرآن عند سيد قطب والعلامة فضل الله إلا الحركيون[٢]، أي أولئك الذين عايشوا الواقع وخاضوا التجارب واقتربوا من طبيعة الحياة بألوانها وتمظهراتها ليفهموا المناخ الذي جاء هذا النص أو ذاك ليحلّ مشكلةً فيه أو يرفع التباساً ما حوله.

إنّ هذه الفكرة صحيحة إلى قدر كبير؛ فالإنسان الذي لا يفهم معنى السياسة ولا يعرف طبيعة الملك والإدارة لا يقدر على فهم النصوص السياسية في الكتاب والسنّة كما يفهمها الفقيه والمفسّر الذي يعايش واقع الحياة السياسية وإدارة البلاد أو يقترب من ذلك إلى حدّ بعيد، أما الفقيه الذي يريد أن يضع حلولاً للاقتصاد ويدير بالفقه الحياة الاقتصادية للناس، ويظنّ أنّه بجلوسه في البيت وتشقيقه الشقوق الافتراضية للمسائل والإجابة عن كلّ افتراض بشكل تجريدي... يستطيع أن يقدّم أجوبة الفقه الإسلامي لأعقد القضايا، فهو غير مصيب في تصوّراته، والتجربة كفيلة بتصويب أخطائه.

إذن، فالذي يبدو لنا أن فقه الحج وفقيه الحج يجب أن يقتربا من الواقع ويدرسا الحج والواقع الجغرافي والمناخي والتاريخي والعرفي و... للمنطقة هناك؛ لأن ذلك يساعد على اقتراب الفقه من أرض الواقع، ولتتسم أجوبته بالواقعية لا تتصادم مع الواقع وحقائقه.

حج فقهي أم حج روحي؟!

قد يوحي هذا العنوان بأن الفقه يناقض الروح والروحانية، أو يختلف عنهما، فهناك

---

١. التوبة: ١٢٢.

٢. انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن ٣: ١٧٣٤ ـ ١٧٣٦.

حج فقهي وهناك حج روحي، ولكن الذي نريده هنا أن نثبت أن الحج الفقهي يجب أن يكون روحياً تربوياً تطهيرياً، وأن الحج الروحي والتطهيري الذي يعيد الإنسان إلى وطنه كيوم ولدته أمه... هذا الحج لا يتجاوز الضوابط الفقهية والشرعية ولا يستهين بها، ولا يتخطاها.

إننا نجد على أرض الواقع ظاهرتين نعتقد أنه يجب تصحيحهما:

الظاهرة الأولى: أشخاص يذهبون للحج والعمرة ويحاولون الاقتراب من المدرسة الروحية لهذه الفريضة العظيمة، فيملؤون أوقاتهم بالدعاء والصلاة والتوبة والتطهّر، صادقين مخلصين يهدفون بفعلهم هذا أن يرتقوا في مدارج الروحانية أو أن يشطبوا على تاريخ حياتهم السابق المليء بالذنوب والمعاصي، وكثير من عامّة الناس يعيشون قدراً من هذا الجو الروحي في رحلة الحج، ويحاولون أن يعيشوا معاني الحج الروحانية، لكن المشكلة أنهم لا يراعون ـ لسبب أو لآخر ـ الأحكام الشرعية للحج، فبعضهم يعيش حالة جهل حقيقية بفقه الحج؛ ولهذا ربما يقع هؤلاء في أحيان كثيرة في أُمور توجب بطلان الحج نفسه، أو يترتب عليها كفارات شرعية يجب أداؤها، من هنا كان من الضروري ترشيد عمل الناس من خلال نشر ثقافة التفقه في أحكام الحج، كي يضمن هؤلاء أن يكون الحج صحيحاً مجزءاً وفي الوقت عينه مقبولاً عند الله تعالى.

الظاهرة الثانية: وفي مقابل الحالة الأولى المتقدمة نجد الكثير من الناس سيما من المتشرّعة والمؤمنين الملتزمين بخط الإسلام يغرقون في متابعة الجانب الفقهي لقضايا الحج حتى تراه يغيب عن روح الحج وعن رسالته المعنوية الكبرى؛ ففي الطواف تجده يعيش عقدة أخذ الكعبة على يساره، ويركّز كلّ همّه وطاقته على أن لا ينحرف كتفه الأيسر عن الكعبة الشريفة، ولا يخرج من هذا الهم والغم إلا في الشوط السابع؛ حيث يكون قد أتم أعمال الطواف، ليبتلي بهمّ آخر حيث يصارع في عدم الالتفات المخل عن الصفا أو المروة أثناء السعي، وهكذا في سائر المناسك.

إن هذا الاستغراق في البعد الفقهي للحج على حساب البُعد الروحي، يشبه ما يتحدّث عنه علماء الأخلاق والعرفان عن الاستغراق في مسائل تجويد القرآن والاهتمام

بمخارج الحروف في الصلاة على حساب حضور القلب، وكأن عمود الدين يكمن فقط في التلفظ الصحيح بالكلمات وفي جعل تركيز الإنسان كلّه في كيفية إخراج الألفاظ من مخارجها وما شاكل ذلك، وقد أشار الإمام الخميني (١٤١٠هـ) إلى هذا الأمر في إفاداته الأخلاقية والعرفانية[1].

وإذا أردنا أن نتعمّق أكثر في هذه النقطة، نحاول أن ندخل إلى الهيكلية التي جاءت في الفقه الإسلامي لأداء فريضة الحج؛ ففي الفقه الإسلامي بمذاهبه اليوم، وعلى غالب الآراء، يمكن للإنسان أن يذهب إلى الحج دون أن يتزوّد روحياً ومعنوياً منه؛ فلا يجب حضور القلب في أيّ فعلٍ من أفعال الحج، ويمكن للحاج أن ينام طيلة الوقت في عرفة والمزدلفة ومنى؛ بل بإمكانه أن يقضي وقته بالمسامرات والضحك واللهو واللعب والتسوّق دون أن يبطل حجه أو حتى أن ينخدش ... إن خلوّ العديد من الكتب الفقهية من البُعد الروحي للحج ومن ثم عدم تحرّك الرسائل العملية لتنشيط هذا البعد الهام، ترك ويترك الكثير من الأثر على أن يصبح المتشرّعة والمتديّنون مستغرقين في قضايا من نوع وضع الكعبة على اليسار دائماً وأمثال ذلك.

بينما لو نظرنا إلى القرآن الكريم لوجدنا التركيز على ذكر الله تعالى في الحج كذكرنا آباءنا أو أشدّ ذكراً، وقد استعرضنا في هذا الكتاب ـ والحمد لله ـ هذا الموضوع في دراسة فقهية مستقلة متواضعة؛ لتأكيد أن الذكر الكثير لله تعالى في الحج فريضة وواجب، وعلى الإنسان أن يعيش الذكر الإلهي في هذا السفر العظيم إلى الله تعالى... دون أن يكلّف الناس ما لا يطيقون أو أن نطلب منهم أن يصبحوا عرفاء وفلاسفة في عيشهم للحج ودركهم لرسالته ومعانيه السامية.

من هنا، تكمن الضرورة في إعادة ترتيب البحث الفقهي والرسالة العملية الفقهية بما يخدم مقاصد الحج ورسالته المعنوية الكبرى، وأن لا نضع هذه المسؤولية فقط على عاتق الوعّاظ وعلماء الأخلاق الذين لم يقصّروا في محاولاتهم العديدة لاستخراج

---

١. انظر: الآداب المعنوية للصلاة: ٣٦٢.

المدلولات المعنوية للحج، بل هذه وظيفة الجميع لأنها تمثل المقصد الأساس لفريضة الحج إلى جانب مقاصده الأخرى الهامة على الصعد السياسية والاجتماعية و ...

فقه الحج القرآني

من أهم الملفات البحثية في فقه الحج، فتح ملفّ الفقه القرآني للحج، ونقصد بذلك أن تجمع الآيات القرآنية حول الحج والعمرة وأمثال ذلك لتدرس بشكل مستقل، وتتحدّد الأطر التي وضعها القرآن الكريم في هذا المجال، وفائدة هذا النوع من الدراسات أن يقدّم لنا تصوّراً علوياً للخطوط التي طرحها القرآن الكريم في مسألة الحج، حتى إذا حملها الفقيه معه إلى البحث الفقهي التفصيلي استطاع أن يعتبرها بمثابة المبادئ القرآنية الحاكمة على مجمل النصوص والقواعد والتفصيلات الجزئية لقضايا الحج.

ولا نطرح هذا الموضوع في فقه الحج وحده، وإنما نأخذ الحج أحد تطبيقات هذا الموضوع؛ وذلك أنه من المؤسف غياب الفقه القرآني، كما يشير إليه العلامة الطباطبائي في الميزان، حين يستنكر غياب الدرس القرآني عموماً فيقول: «وذلك أنّك إن تبصّرت في أمر هذه العلوم وجدت أنها نظمت تنظيماً لا حاجة لها إلى القرآن أصلاً، حتى أنه يمكن لمتعلّم أن يتعلمها جميعاً؛ الصرف والنحو، والبيان، واللغة، والحديث، والرجال، والدراية، والفقه والأصول فيأتي آخرها، ثم يتضلّع بها ثم يجتهد فيها وهو لم يقرأ القرآن، ولم يمسّ مصحفاً قط، فلم يبق للقرآن بحسب الحقيقة إلّا التلاوة لكسب الثواب أو اتخاذه تميمة للأولاد تحفظهم عن طوارق الحدثان، فاعتبر إن كنت من أهله»[1].

إذن، فالمطلوب تنشيط فعل الاستنتاج الفقهي من القرآن نفسه حتى لو كانت بعض النتائج التي نحصل عليها من البحث القرآني موجودة في الأدلة الأخرى، فالمفترض إذا

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٧٦.

اشتركت الأدلّة في إيصالنا إلى نتيجة أن نأخذ بأقواها وأوّلها وهو كتاب الله الذي يتمتّع بالقطعية السندية على أقلّ تقدير.

ولأخذ شاهدٍ ومثال، ننظر في بحث المحقق النجفي (١٢٦٦هـ) لمسألة الإيلاء، فإنّه يصرّح في مطلع الحديث بأن الأصل في الإيلاء هو الآية القرآنية المعروفة الواردة في سورة البقرة؛ ثم يقول: «بل منها يستفاد الوجه في جملة من أحكامه الآتية»[١]، إذاً فبعض أحكام الإيلاء يمكن أخذها من هذه الآية الكريمة التي هي الأصل في هذا الموضوع الفقهي، لكن لما نواصل مطالعتنا لبحث الإيلاء في كتاب «جواهر الكلام» لا نجد حضوراً لهذه الآية في عمليات الاستدلال، بل الحاضر هو سائر الأدلّة كالروايات وغيرها، فما دامت الآية قادرة على أن تعطينا أجوبة عن بعض أحكام الإيلاء فلماذا غابت في البحث الفقهي حول هذه الأحكام؟

هذا هو الواقع الذي نحاول هنا الإشارة إليه، وهو الذي يستدعي إعادة إحضار الفقه القرآني للحج، ليشكّل الأساس في دراسة موضوع الحج في الفقه الإسلامي بأدلته المتنوّعة.

إننا بحاجةٍ إلى تكوين ثقافة قرآنية حجية مهيمنة، تحرّك رؤية الفقيه لأحكام الحج وتشكل المفاصل الأساسية التي يتحرك عبرها ويتنقل، ولا نقصد تفسيراً تجزيئياً بجمع الآيات القرآنية فقط وإنما بحث موضوعي متكامل يكوّن الصورة القرآنية لهذه الفريضة العظيمة[٢].

فتاوى الحج والحاجات العملية

وفي سياق الحديث عن فقه الحج نركّز على نقطة جوهرية، وهي مسألة فتاوى الحج؛

١. النجفي، جواهر الكلام ٣٣: ٢٩٧.

٢. ننوّه هنا بتقريرات أبحاث الحج التي كتبها الشيخ جهاد فرحات لدروس السيد محمد حسين فضل الله، فقد احتوى الجزء الأول منها، وقبل الشروع في فقه الحج، على دراسة قرآنية حجّية جيدة تمثل مفتاحاً للأبحاث اللاحقة فانظر: فقه الحج ١: ١١ ـ ٦٨.

فتعدّد المرجعيات الدينية وحصول حالة تحوّل في الرأي عند بعض الفقهاء ـ وكلاهما أمر غير معيب بل هو حالة صحيّة في الجملة ـ يؤدي إلى تذبذب الناس أحياناً وضياعهم في أمر الفتاوى؛ فلو أردت أن تطبع كتاباً جامعاً لفتاوى أبرز المراجع المعاصرين لوجب عليك أن تعيد طبعه كلّ عام؛ لأن قسماً من الفتاوى سيتغيّر ويتبدّل، من هنا من الضروري وضع حلول عملية لتسهيل هذا الأمر ميدانياً، ولا نقصد تغيير الفقه أو آراء المجتهدين دون استناد إلى دليل والعياذ بالله، لكن فلتؤخذ هذه المشاكل الميدانية بعين الاعتبار.

ومما يتصل بهذا الشأن ظاهرة الاحتياط الوجوبي في فقه الحج، فالحج ليس كالصلاة يتمكّن الإنسان من إقامتها مجدّداً دون عناء كبير، وإنما هو تكلفة مالية وجهود بدنية واستعداد نفسي وتنظيم للأوقات و... لهذا من العسير أن نكثر من الاحتياطات الوجوبية في بحث كفارات الإحرام، أو في إعادة الحج أو ما شابه ذلك، لذلك يرجّح أن تسعى الجهات المعيّنة لبت أمر الفتوى ورفع حالة الاحتياط الوجوبي قدر الإمكان والتخفيف على الناس في حجها حيث يمكن، دون تجاوز قيد أنملة للخطوط الشرعية والأدلّة المعتبرة في هذا المجال.

فقه الحج وآليات الإشراف على الحرمين الشريفين

وفي سياق فتاوى الحج يأتي عدم إلزام الناس بفتوى مذهب معيّن، إلا ما يخصّ تنظيم أعمال الحج بحيث يلزم من عدم الأخذ بفتوى خاصّة لمذهب معيّن أو لمرجع ديني معيّن.. يلزم الفوضى أو بعض الآثار السلبية.. فتعدّد الاجتهادات نعمة وفتح باب الاجتهاد والحرية للناس في انتخاب مرجعها ومفتيها ليس نقمة بل فسحة وإباحة؛ فلماذا التشديد على الناس لإلزامهم بشخص معيّن وإلا تعرّضوا للمضايقة أو إلزامهم بمذهب معين وإلا تم التعامل معهم كأنهم خارج الأسرة الإسلامية؟!

من هنا، نهيب بالقيمين على الأماكن المقدسة في الحجاز وسائر بلاد المسلمين ألا يفرضوا فتوى خاصّة على عامّة المسلمين، ما دام المسلمون ينتهجون في طريقة أدائهم

للعبادات منهج الرجوع إلى القرآن والسنّة كلّ حسب نظريته واجتهاده، فلتحترم هذه الاجتهادات ولا يتم التعامل مع من يسير وفقها على أساس أنّه فاسق أو يجب أن يعدل عن موقفه لصالح اجتهاد فقهي آخر.. وأعتقد أن القيمين على الحرمين الشريفين وعامة الأماكن المقدّسة في بلاد المسلمين الأخرى يمكنهم أن يستفيدوا من تجربة الإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) عندما عرض عليه الخليفة العباسي أن يجعل كتابه «الموطأ» كتاباً قانونياً مرجعياً ملزماً للمسلمين في الآفاق والأقطار، فأجابه بوجود آراء واتجاهات، وكل واحد له عمله وفضله[1].

نحن لا نقف هنا عند حدود أن يحترم القيمون على الأماكن المقدسة في الحج والعمرة والزيارة أفكار واجتهادات المذاهب الإسلامية الأخرى.. ما دامت هذه الاجتهادات تحتكم لكتاب الله وسنّة نبيّه.. بل وأيضاً أن لا يتمّ التعاطي في موسم الحج والعمرة مع أتباع المذاهب الأخرى ومقلّدي مفتين آخرين بمنطق من يريد أن يهديهم للحق والدين، وكأنهم خارج إطار الإسلام، فمن أراد أن يهدي المسلمين فعليه أن يفعل ذلك بالوسائل المنطقية الأخلاقية الهادئة غير المتشنّجة، لا أن يلاحق الناس ويتهمهم بالشرك والكفر والضلالة والفسق والانحراف هنا وهناك، حتّى أن الحاج عندما ينتمي إلى بعض المذاهب لا يشعر بالأمان منذ دخوله بلاد الحجاز الكريمة الطيبة، كأنّه مستهدف في دينه وأخلاقه!!

إن هذه الطريقة في هداية الناس من أشدّ الطرق تمزيقاً للمسلمين وتخويفاً لهم، فخدمة الحرمين الشريفين تكتمل وتتمّ بخدمة حجاج هذين الحرمين وزوارهما، لا بالتعامل مع هؤلاء الحجاج بمنطق التكفير والتخوين و... مع تقديرنا التام واحترامنا الكامل للجهود الطيبة التي قامت وتقوم بها غير جهة في المملكة العربية السعودية، حكومة وشعباً ومؤسّسات، لخدمة الزوار والحجاج، لكن هذا لا يمنع على الدوام من

---

١. انظر القصّة ولها عدّة صيغ بعضها لا يدل على رفض مالك في: الرازي، الجرح والتعديل (مقدّمة المعرفة) ١: ١٢؛ والذهبي، تاريخ الإسلام ١١: ٣٢١؛ وتاريخ ابن خلدون (المقدّمة) ١: ١٧؛ ووضوء النبي ١: ٣٥٤.

أن يقوم النقاد المسلمون بتصويب بعض الأخطاء والإشارة إلى بعضها الآخر بالكلمة الحسنة والحوار الهادئ، علّ ذلك يقرّب المسلمين من بعضهم ويخلق جوّ احترامهم لبعضهم بعضاً رغم الاختلاف في المذهب وفي الاجتهاد الفقهي.

فقه الحج المقارن، خطوة عملية للتقريب الإسلامي

إذا طالعنا التراث الإسلامي القديم نجد المذاهب، على ما حصل بينها من تخاصم واختلاف.. تتناول أفكار بعضها بعضاً بالنقد والتأييد.. خصوصاً على الصعيد الشيعي، فقد ألّف الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في القرن الخامس الهجري كتاب «الخلاف» في الفقه المقارن؛ وفعل ذلك على نطاق أوسع بعده العلامة الحلي (٧٢٥هـ) في كتابه الشهير «تذكرة الفقهاء»، ولم يتحفّظ العلماء المسلمون أن يحضروا دروس بعضهم بعضاً، فكان يحضر مجلس المفيد (٤١٣هـ) والمرتضى (٤٣٦هـ) والطوسي (٤٦٠هـ) في بغداد عدد كبير من أبناء المذاهب الأخرى، كما حضر الشهيدان الأوّل والثاني عند علماء كبار من أهل السنّة في أقطار المسلمين وبلادهم.

لكن المؤسف أن نجد غياب الفقه المقارن غياباً تاماً بعد كلّ تلك الجهود المشكورة، ففي الوسط الشيعي هناك اطّلاع على الفقه السني، ولا نقول: إنّه بالمستوى الذي نأمله، لكن في الوسط السنّي ـ والحق يقال ـ هناك غياب تام أو شبه تام للفقه الشيعي الإمامي، بل نحن نجد من يتعالى على هذا الفقه وكأنه لا قيمة له، وهذا أمر فيه قدر كبير من عدم الإنصاف.. فكيف نادي بالتقريب بين المسلمين سنّة وشيعة وهناك مثل هذه النظرة لفقه أهل البيت عليهم السلام؟! فبدل أن نُحضِر الفقه الشيعي في الأبحاث الفقهية السنية، والفقه السني في الأبحاث الفقهية الشيعية.. نكتفي بإطلاق شعارات التقارب بين المسلمين دون القيام بخطوات عملانية.

سأعطي مثالاً مبسّطاً.. عندما ألّفت الموسوعة الفقهية في مصر والمعروفة بموسوعة جمال عبد الناصر.. استحضرت المذاهب الفقهية الثمانية بما فيها مذاهب المسلمين الشيعة (الإمامية والزيدية والإسماعيلية) والإباضية، وكانت هذه الخطوة طيبة يشكر

عليها القيّمون.. لكننا وجدنا تراجعاً في تجربة لاحقة أخذت شهرة، وهي موسوعة الفقه الإسلامي المعروفة بالموسوعة الكويتية.. حيث اقتصرت هذه الموسوعة الضخمة على المذاهب السنية الأربعة المعروفة، مستبعدةً مذاهب الشيعة والإباضية.. فهل يمكن قراءة ذلك تراجعاً في العقل المقارن والتقريب أم لا؟!

في المقابل، وجدنا في الوسط الشيعي «موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام»، تختصّ بالفقه الشيعي، لكنها تنجز إلى جانب ذلك اليوم، ضمن فريق عمل، موسوعة الفقه المقارن أيضاً مستحضرةً المذاهب السنية، ووجدنا المشروع الذي أطلقه المرجع الديني المعاصر الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، وهو موسوعة الفقه المقارن التي صدر المجلد الأوّل منها، ويتوقع أن تزيد عن الستين مجلداً..

وعندما نقول ما نقول لا نجد ما يكفينا ويرضينا على المستوى الشيعي على هذا الصعيد أيضاً، وإن كنّا نجده أفضل من الحال التي في الوسط السنّي، فدراسات الفقه المقارن عند الشيعة قليلة ومنحصرة بأفراد معدودين اهتموا بهذا المجال مثل المغفور له الشيخ محمد جواد مغنية والشيخ إبراهيم الجناتي، لهذا نطالب بتطوير هذا الحقل الدرسي في الحوزات العلمية أيضاً.

إنّنا نأمل أن يتنامى الفقه المقارن وتتعرف الأوساط ببعضها، سيما الوسط السني بالفقه الإمامي شبه المغيب فيه، وفي الحج تبدو هذه القضية بالغة الأهمية جداً، لأن الحج مركز تلاقي المسلمين جميعاً وقضاياهم وهمومهم هناك مشتركة، فيفترض أن يشكلوا لجاناً مشتركة من فقهاء المذاهب الثمانية كافة لتدارس كلّ مستجد في فقه الحج أو طارئ ينزل، بدل أن ينفرد هذا المذهب أو ذاك بهذه القضية، مع إعطاء الحق للدولة في أن تكون لها صلاحياتها الراجعة للتنظيم ورفع الفوضى والاضطراب و..

وفي هذه المناسبة نرى أن أيّ مشروع تريد الجهات المسؤولة في بلاد الحجاز إنجازه لخدمة الحجيج والزوار كإصلاح الجمرات وتوسعة المسعى، ونحن نشكرها على ذلك، يفترض أن يكون بالتشاور وضرب الآراء ببعضها وإشراك علماء وفقهاء المذاهب الأخرى في إبداء الرأي، بصرف النظر عن إلزامية هذه المشورة.. إن الاستفادة من آراء

الآخرين لا تُعدم الإنسان نضج الأفكار وتنميتها.. ونحن لا نقصد أخذ رأي المذاهب غير السنية فقط، بل الأمر يشمل آراء المذاهب السنية الأخرى مثل الأحناف والشوافع والمالكية إلى جانب الزيدية والإسماعيلية والإمامية والإباضية.. خصوصاً إذا بلغ الموضوع حد أعمال الهدم والردم والتغيير الجغرافي في أماكن الحج والعمرة والزيارة... وفي ذلك تقارب المسلمين واستفادتهم من بعضهم.. وعلى علماء المذاهب الأخرى أن لا يبخلوا في تقديم كلّ مقترحاتهم للجهات المعنية سألتهم أم لم تسألهم، فإن في ذلك للطرفين مصداق النصيحة وتبادل الرأي ومشاورة العقول وغير ذلك من مكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال.

إن هذا الذي نطرحه لا يهدف سحب الإشراف من يد جهة معينة، حتّى لا يثير هذا الأمر قلق أحد؛ وإنّما نتحدّث في الجوانب العلمية والتقريبية بين المسلمين.. علّ ذلك يشكل مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ الله جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾[1].

ولكي نؤكد على ما نقول لا تقتصر دعوتنا هذه على الحرمين الشريفين، بل تطال سائر الأماكن المقدّسة عند من يقدّسها، مثل مراقد الأئمة الأطهار في العراق وإيران، فإنّ التصرّفات الخارجة عن الحال الطبيعية للأمور والتي قد تكون فيها آراء فقهية متعدّدة من حيث الشرعية وعدمها يفترض بالجهات المعنية التشاور فيها، مع حفظ الخصوصيات الوطنية لكلّ بلد.

السياسة وفقه الحج

هل السياسة بعيدة عن الحج وفقهه وقضاياه؟ وهل يفترض بحقّ تحييد الحج عن قضايا السياسة؟ وهل يلعب الحج دوراً في الحياة السياسية؟

هناك في أوساط العلماء والفقهاء المسلمين أكثر من اتجاه يختلف في هذه القضية التي التبس فيها الأمر:

---

١. آل عمران: ١٠٣.

١. اتجاه علمنة العبادات

الاتجاه الأوّل: ويذهب هذا الفريق إلى علمنة العبادات الدينية عموماً، ويرى أن الفقه الإسلامي يقدّم العبادات معلمنة خالية من أيّ علاقة أو دور في الحياة السياسية العامّة؛ فنحن إذا قرأنا كتب بعض الفقهاء المسلمين عندما يتحدّثون عن العبادات بشكل عام، والحج بصورة خاصّة، نجد غياباً تاماً للسياسة والاجتماع؛ فهل تجد أن هناك كلمة لهذا الفقيه أو ذاك في ربط الصوم بواقع الاجتماع الإسلامي والسياسة؟ ومتى وجدنا ربطاً في كلمات الفقه الإسلامي بين الصلاة وقضايا المسلمين الكبرى؟

إن الذي يسود التصوّرات الفقهيّة للعبادات، هو منطق علماني بشكل تام أو شبه تام؛ لهذا يرى أنصار الاتجاه الأوّل أن من الطبيعي الفصل بين فقه العبادات عامّة ـ والحج خاصّة ـ وبين قضايا السياسة والاجتماع؛ لأن هذا هو الأمر الطبيعي الذي يخرج به أيّ مطالع لتراث المسلمين في فقه العبادات.

إن الفصل بين الدين العبادي وبين السياسة أمر نجده حتى في طبيعة الأعمال الفكرية لبعض الذين لا يؤمنون بالفصل بين الدين والسياسة عامّة؛ فالعبادات ظلّت الجانب المحايد في الدين عن قضايا الاجتماع السياسي، بل نحن نجد في ثقافة المسلمين اليوم نزعة ميّالة لتحييد دُوْر العبادة وبيوتها أيضاً عن الاجتماع والسياسة؛ فتراهم يقولون: المسجد لله؛ وليس للعمل السياسي لهذا الحزب أو ذاك التنظيم أو ذلك التجمّع.. حيّدوا المساجد عن الصراعات السياسية!!

وعندما يكبر هذا المسجد ليصير المسجد الحرام أو المسجد النبوي الشريف، فمن الطبيعي أن يتضاعف الصوت المطالب بتحييد هذين المسجدين عن مثل ذلك، وبهذه الطريقة تمّت علمنة العبادات، وهي علمنة ساهم فيها بعض الفقهاء المسلمين أنفسهم قديماً وحديثاً.

نقد نظرية علمنة العبادات

والذي نلاحظه على اتجاه علمنة العبادات الدينية:

أوّلاً: إذا وجدنا في النصوص التي هي مرجع عمل الفقهاء وفتاواهم ما يؤكّد لنا

الدور السياسي للعبادات وبيوت الصلاة والدعاء؛ فسنكون مضطرين لاستبدال مرجعية الفقه الموروث بمرجعية أُخرى هي الأصل والأساس، عنيت مرجعية الكتاب والسنّة، لأن الفقه هو الفرع الذي يخرج من ذاك الأصل، فلا يصحّ له أن يتخطّاه أو يتجاوزه.

وإذا رجعنا إلى العبادات في الكتاب والسنّة سنجد المدلول السياسي والاجتماعي حاضراً؛ فالأحاديث تذكر ـ ومنها خطبة الرسول الأكرمﷺ في استقبال شهر رمضان المبارك ـ أن الصوم يبعث على إحساس طبقات المجتمع ببعضها، أي إنّه يساعد على تقصير المسافة بين الطبقة الغنية والطبقة الفقيرة، وبهذا ندخل ـ شئنا أم أبينا ـ في سياق سياسي داخلي، في علاقات طبقات المجتمع ببعضها؛ لأن السياسة لا تعني قضايا السلطة والحرب والسلم فحسب، بل تطال ـ بالمفهوم العام ـ مختلف قضايا الاجتماع الإسلامي العامّة.

وهكذا عندما نجد أن الصلاة والحج و... فيها مثل هذه الخصوصيات، كما سوف نلمح بعون الله تعالى.

ثانياً: لنفرض أن النصوص ليس فيها أيّ إشارة لهذا الموضوع، لكن تحليل بعض هذه العبادات يدفعنا للاقتناع بذلك، فالخمس والزكاة بأنواعهما من العبادات في الرأي الفقهي السائد، هل يستطيع أحد أن يفصلهما عن المفهوم السياسي العام؟! ألا يدخلان في السياسة الاقتصادية وفي علاقات الناس ببعضها؟!

ثالثاً: لنفرض أننا تنازلنا عن الأمرين السابقين، لكن وجدنا بالتجربة أنه يمكن توظيف هذه العبادة أو تلك في الصالح العام للمسلمين هل يكون تفعيل دور العبادات في الصالح العام أمراً مرفوضاً؟! هل القاعدة العامّة ترفض ذلك إذا استطعنا تجنّب بعض سلبيات التطبيق أم تدعمه؟! إذا جعلنا من الحج مؤتمراً سنوياً ليفتح المسلمون فيه قلوبهم لبعضهم، ويطرحوا فيه قضاياهم، ويتعرّفوا على أوضاعهم، ويتبادلوا الرأي في حلّ مشكلاتهم الكبرى ... هل في ذلك نهي أم ترحيب؟! هل قوله تعالى ـ في الآية التي ذكرت محرّمات الحج ـ : ﴿**فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي**

الحَجِّ﴾[١] يحظر مثل هذا الأمر، أم أن العمومات والقواعد العامّة تساعد عليه، مثل الحديث الشريف: «من لم يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم، ومن سمع رجلاً ينادي: يا للمسلمين، فلم يجبه، فليس بمسلم»[٢]؟!

نعم، رفض علمانية العبادات وتعطيلها عن التأثير على حياتنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، يجب أن يلحظ معه بعض الأُمور، حتّى لا يؤدي ذلك إلى التورّط في بعض السلبيات، ومن هذه الأُمور التي لا نقصدها ما يلي:

أ ـ الخلط بين القضايا السياسية والاجتماعية الكبرى، وبين المخاصمات الحزبية الضيقة أو الاستغلال الحزبي والسياسي المحدود الأفق للعبادات، فعندما نقول: إنّ المسجد له دور في الحياة السياسية، وأن المسجد النبوي كان مركزاً للعمل السياسي في حياة الرسولﷺ، وأنّه يمثل البرلمان الإسلامي على حدّ قول الدكتور علي شريعتي.. عندما نقول ذلك، لا يعني أن تنقسم مساجدنا انقساماً سياسياً، فهذا المسجد للجماعة الفلانية، وذاك للجماعة الأخرى، وهذا المسجد لا ندخله؛ لأنّه للحزب الفلاني، وآخر ندخله؛ لأنه للحزب الآخر الذي ننتمي إليه.

وحتّى لو تخطينا المدلول الضيّق لتسييس المسجد، فإن الأمر عينه يجري على مذهبة المساجد، فهذا المسجد شيعي إذاً فلا يدخله السني، وهذا المسجد سني إذاً فلا يدخله الشيعي، وذاك المسجد أباضي إذاً فلا يدخله الإسماعيلي... وهذا ما نلحظه على نطاق كبير في الأوساط الإسلامية مع الأسف.

هذا المعنى لتسييس المساجد ومذهبتها لا أساس له في الدين، فههنا نقول: المسجد لله تعالى، هو للعبادة، هو بيت الله، لا بيت هذا الزعيم ولا ذاك، هو بيت الرحمن لا بيت هذا الحزب السياسي أو ذاك، هو بيت الصلاة، وليس بيت هذا المذهب أو ذاك.

وهذا ما يظهر جلياً في المساجد والمشاهد الإسلامية الكبرى، فهي للمسلمين عموماً

١. البقرة: ١٩٧.

٢. الكافي ٢: ١٦٤.

وإن تولاها هذا المذهب أو ذاك، أو هذه الجماعة السياسية أو تلك، أو هذا الزعيم أو ذاك، أو هذه الدولة أو تلك.

فعندما أدخل المسجد الحرام فأنا أدخل مسجد الله ومكان عبادته، ولا أدخل مسجداً سلفياً أو سعودياً أو عربياً، وهكذا عندما أدخل الحرم الرضوي في مدينة مشهد في إيران، فأنا لا أدخل مشهداً شيعياً ولا إيرانياً...

نعم، هذا المعنى للتسييس مرفوض؛ إنّه استغلال لبيت الله وللعبادات وليس استخداماً له فيما فيه نفع الدين، فعلينا أن لا نخلط بين علاقة العبادة بالسياسة والاجتماع، وبين هذه المعاني الضيّقة للسياسة.

ب ـ **تغييب الدور الروحي للعبادات**؛ فعندما نتحدّث عن علاقة العبادات ـ ومنها الحج ـ بالسياسة والاجتماع الإسلاميين، فهذا لا يعني تغييب أو إضعاف الدور الروحي للعبادات؛ حيث يفترض أن لا يكون هذا على حساب ذاك، ولا ذاك على حساب هذا، بل يفترض تحقيق التوازن الذي يضع كلّ واحدة في موضعها؛ تفادياً لأيّ إفراط أو تفريط.

وبهذا يتبين أن اتجاه علمنة العبادات ليس اتجاهاً صائباً عندما يؤخذ على إطلاقه.

٢. الحج واتجاه الاعتدال بين الحقّ والخلق

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي يرى أن للعبادات وجهين: أحدهما روحي غيبي في اتصاله مع الله سبحانه، وثانيهما اجتماعي ـ سياسي في علاقته بالخلق، وأنه لا يصحّ تجاهل أحد الوجهين لصالح الآخر، بل يفترض إيجاد التوازن بينهما.

وطبقاً لهذا الإطار العام الذي يحكم العبادات، يجري تطبيق المفهوم عينه على الحج، فللحج بُعد سياسي ووحدوي واجتماعي كما يقول الشيخ محمود شلتوت[١]، ونجد ما ينصر هذا البعد في آيات القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿**جَعَلَ اللهُ الكَعْبَةَ البَيْتَ الحَرَامَ قِيَاماً لِّلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الحَرَامَ وَالهَدْيَ وَالقَلَائِدَ...**﴾[٢]، فكلمة «قياماً» لها دلالة على مكانة

١. محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام: ٤٠٣.

٢. المائدة: ٩٧.

هذه المسميات الواردة في الآية في إقامة شؤون الناس.

وقال سبحانه: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّن شَعَائِرِ اللهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1]، وقال عز من قائل: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾[2].

فهذه الآيات تضع الهدي في سياق تعاون اقتصادي يكفل فيه الغنيّ الفقير ليطعمه، فلا ينظر للجانب الروحي الصرف، وإنما يربط العبادة بجانبها الاجتماعي أيضاً.

من هنا، نميل إلى الاتجاه الثاني الذي يحافظ على كلا بُعدي العبادة، فلا يفرط هنا أو هناك، ونحن نجد في السيرة النبوية كيف لم ينأى الرسولﷺ عن إقحام القضايا السياسية في الحج، فلم يقل: إنّ الناس في حج، ولا ينبغي في أثناء العبادات أن نعلن البراءة من المشركين، بل أرسل علياًعليه السلام ليعلن هذا القرار السياسي الهام جداً، والذي أمره به القرآن الكريم في مطلع سورة التوبة[3].

نعم، قد نختلف في كيفية وطريقة وآلية المحافظة على البعد السياسي في الحج، وربما أرجّح طريقةً وترجّح أنت أُخرى، وهذا شيء طبيعي لا يضرّ بأصل الحفاظ على الحيثية الاجتماعية والسياسية لهذه الفريضة، إنما حديثنا عن المبدأ الذي لا ينبغي هدره لأجل الخلاف في التفاصيل والآليات التي يكمن الشيطان فيها كما يقولون، ونحن نميل عموماً إلى كلّ آلية لا تخرق الصفّ الإسلامي.

بين فقه الحج وفقه الزيارة

في قضية فقه الحج وفقه الزيارة، نجد أنّه لابدّ من دراسة هذا الموضوع ورصده على

١. الحج: ٣٦.

٢. الحج: ٢٨.

٣. التوبة: ٣.

مستوى الاهتمام، فنحن نلاحظ وجود تيارات ثلاثة في هذا المجال، وهي:

التيار الأوّل: يرى أنصار هذا التيار الفكري والديني والثقافي أن الزيارات مبدأ مرفوض، فلا معنى لزيارة القبور في البقيع وغيرها، وأن الله تعالى قد نهانا عن ذلك من خلال السنّة النبوية، فالحاج عليه الذهاب إلى الحج وأداء أعماله ومناسكه، وأن لا يلتهي بمثل هذه الزيارات للقبور ونحوها عن أعمال الحج وذكر الله والتضرّع إليه، نعم زيارة الرسول الأكرمﷺ وردت بها السنّة من حيث زيارة المسجد النبوي.

التيار الثاني: ويرى أو يمارس اهتماماً عظيماً بأمر الزيارات، حتّى أننا نجده يذهب إلى الحجاز والزيارة حاضرة في قلبه ومشاعره أكثر من حضور الحج نفسه، إنّه يعتقد أن الزيارات مقوّمٌ أساس لإيمان المرء وأنّها يجب أن تكون في سلّم الأولويات في فقه الحج وقضاياه.

التيار الثالث: وهو الذي نميل إليه، فنحن نعتقد أنّه لابد من إصلاحات على وجهة نظر الفريق الأوّل والثاني معاً؛ لوضع الأُمور في نصابها الطبيعي والصحيح، فعلى مستوى الفريق الأوّل نقول: إن زيارة المشاهد والمراقد والأماكن التاريخية في مكة والمدينة وعامة بلاد الحجاز ليست أمراً محرماً في حدّ نفسه حتّى نتشدّد معه بهذه الطريقة، فأيّ مانع أن يرتبط الناس بهؤلاء العظماء في البقيع وغيرها من وجوه وكبار أئمّة أهل البيت النبوي والصحابة والشهداء وغيرهم؟! إنّه ارتباط بالقيم والمثل التي حملوها في تاريخ حياتهم، وزيارة المشاهد التاريخية تذكّر بتاريخ الإسلام ليبقى راسخاً في ذاكرة الحاجّ والمعتمر، يحدّث عن هؤلاء العظماء وعن ذاك التاريخ الحافل، بعد عودته إلى موطنه، إنها مقاصد شرعية عليا تظهر جليةً في هذا الأمر، وبدل أن نحاربها علينا أن ندعمها ونرسّخها لربط الناس بهذا التاريخ وبهؤلاء الرجال.

نحن نعتقد أنه حتى الرسائل العملية الفقهية يجب أن تحوي ـ ولو باختصار ـ موجزاً عن تاريخ الإسلام في بلاد الحجاز والشخصيات الكبرى والأولى في هذا التاريخ؛ فالحاج عندما يذهب إلى هناك يذهب واعياً للتاريخ ولما هو موجود، فيكون حجّة عن وعي، فكلما رأى مَعْلَماً تذكّر كلّ ذلك المجد العريق للإسلام، فبدل أن ندمّر هذه

الذاكرة التاريخية العظيمة علينا المحافظة عليها، فإن في ذلك ربط الناس ـ كما قلت ـ بالإسلام ومثله وقيمه.

إنّ تطبيق الوعي التاريخي على الجغرافيا يساعد أكثر في تجذر الذاكرة الجماعية وفي الحفاظ على العنوان والهوية.

نعم، نستدرك ـ وهنا نتحاور مع بعض أنصار الفريق الثاني أيضاً ـ ونقول: قد تصدر هنا أو هناك طرائق في التعبير لا نتفق معها، فالحديث عن عدم الاهتمام بالحج وشعائره وعدم الحضور الروحي معها لصالح التفاعل العاطفي مع الزيارات فحسب... هذا الحديث غير صحيح إسلامياً، ويجب ترشيد الناس الذين لا نوايا خبيثة لهم، ففي الزيارات ـ كما في أيّ عبادة أُخرى ـ يجب على الفقه الإسلامي وعلى العاملين على تطبيق الفقه والأخلاق، أن ينتبهوا من أيّ ممارسات مبالغ بها وتحوي إفراطاً وخروجاً عن جادّة الشرع، ليقفوا في وجهها حتّى لو كان فاعلها غير سيئ النية، فيجب ممارسة الإرشاد معه في هذا المجال أو ذاك، وهذا شيء لا يحصل في الزيارات فقط، بل يحصل في كلّ الأُمور، فإذا ارتكب بعض المسلمين أخطاء في إحياء المولد النبوي الشريف فلا يعني ذلك حرمة إحياء هذا المولد، بل يعني ضرورة تصحيح هذه الأخطاء لو كانت موجودة. وإذا فعل الحجاج خطأ ما في طوافهم أو سعيهم فالمطلوب تصحيح الخطأ لا إلغاء الطواف والسعي.

نعم، من واجب علماء الدين في المذاهب كافة، أن ينتبهوا على الدوام للأخطاء التي يرتكبها عامّة الناس أثناء أدائهم لعبادة هنا أو هناك، وأن يكونوا المصفاة التي تنقّي الدين من الكدورات التي تعلق به، إما عن عمد وسوء نية من بعض الناس أو عن جهل وعدم قصد سيئ من آخرين، وهذا يسري على المذاهب كافة ولا يختص بمذهب أو بآخر حتّى نضع كلّ اهتمامنا بمذهب وكأن أتباع المذاهب الأخرى منزهون عن ذلك أو مثله!!

إذن، فرفض الزيارات بمعناها الواسع مرفوض لأنّه لا مبرّر شرعي له، كذلك إرخاء العنان للعامة من الناس ـ وبعض العلماء أيضاً ـ أن يفعلوا أو يعتقدوا ما شاؤوا

دون تصويب حركتهم أمر غير صحيح؛ فالمفترض التوازن والسير على جادّة الشريعة، كلٌّ حسب مذهبه، ولا يصحّ لنا الدخول في نوايا الناس وقصودها لاتهام هذا بالشرك، وذاك بالغلو، وثالث بالتقصير، ورابع باللامبالاة، بل نتعامل مع الظاهر ونحمل المؤمن والمسلم على الأحسن، كما أمرنا في الكتاب والسنة أن نتعامل بود وأخوة مع المسلمين.

ونكتفي هنا بهذه الملاحظات العابرة التي نأمل أن تحوز على مزيد من اهتمام المشتغلين بقضايا الحج والعمرة إن شاء الله تعالى.

حدود الطواف

دراسة فقهيّة استدلالية مقارنة



تمهيد

وقع بحث فقهي بين المسلمين في المدى الذي لابدّ أن يحتفظ به الطائف بالكعبة الشريفة حين طوافه، أو بتعبير آخر في مكان الطواف المحدّد في الشريعة الإسلامية، ففي الوقت الذي كان البحث على المستوى السنّي يتركّز على مسألة الطواف داخل المسجد في قبال الطواف خارجه، كان البحث الفقهي في الدائرة الشيعيّة يتركّز في نطاقٍ أضيق، ألا وهو اشتراط كون الطواف بين الركن ـ أي بين البيت ـ ومقام إبراهيمعليه السلام؛ ومن هنا يمكن القول بأنّ المسألة المبحوثة في الفقه الشيعي فيما يتعلّق بمكان وحدود الطواف ليس لها أثرٌ ـ بوصفها شرطاً ـ في الوسط الفقهي السنّي على ما سوف يظهر إن شاء الله تعالى، وأنّ المسألتين المبحوثتين في الفقهين تقع إحداهما داخل الأخرى تقريباً.

التأريخ الفقهي للمسألة

ووفق ما تقدّم من الضروري تقديم إطلالة تاريخية حول هذه المسألة على مستوى الفقه الإسلامي عامّةً؛ الشيعي والسنّي.

أ. المسألة في ضوء الفقه الشيعي

ذهب مشهور الفقهاء من الإمامية[1] إلى ضرورة وقوع الطواف الواجب بين البيت

---

١. ذهب إلى هذا القول كلّ من: الشيخ الطوسي في المبسوط ١: ٣٥٦ ـ ٣٥٧؛ والنهاية: ٢٣٧؛ وابن حمزة في الوسيلة: ١٧٢؛ وابن زهرة الحلبي في غنية النزوع: ١٧٢؛ والحلّي في السرائر ١: ٥٧٢؛ وابن البرّاج في المذهب ١: ٢٣٣؛ وإن لم يذكر هذا الشرط في «جواهر الفقه»؛ وابن مجد الحلبي في

ومقام إبراهيم عليه السلام، بل ادّعى بعض الفقهاء الإجماع عليه كما في غنية النزوع[1]، وإن كانت عبارة الفيض الكاشاني تفيد عدم جزمه إن لم نقل جزمه بعدم انعقاد إجماع؛ لأنّه عبّر «بل كاد يكون إجماعاً»[2]، بل ذكر السيد الخوانساري في جامع المدارك أنّ مضمون خبر ابن مسلم الآتي متّفقٌ عليه بين المسلمين علماً وعملاً، ولعلّ كلامه شاملٌ للحكم هنا[3].

وفي مقابل هذا الرأي المشهور[4] أو الأشهر على حدّ تعبير المحدث

إشارة السّبق: ١٣١؛ والشهيد الأوّل في الدروس ١: ٣٩٤؛ واللمعة: ٧٠؛ والشهيد الثاني في المسالك ٢: ٣٣٤؛ والروضة ٢: ٢٤٩؛ والمحقّق الحلّي في الشرائع ١: ١٩٩؛ والمختصر النافع: ٩٣؛ والعلّامة الحلّي في المختلف ٤: ٢٠٠؛ وإن نسب إليه في غيره؛ والقواعد ١: ٤٢٦؛ وإرشاد الأذهان ١: ٣٢٤؛ وتحرير الأحكام ١: ٥٨١؛ وقطب الدين البيهقي في إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: ١٥٥؛ والفيض الكاشاني في مفاتيح الشرائع ١: ٣٦٩ حيث يظهر منه الميل إليه فيه؛ والشيخ النجفي في جواهر الكلام ١٩: ٢٩٥ ـ ٢٩٩؛ والمحقّق النراقي في المستند ١٢: ٧٥ ـ ٧٦؛ والمحدّث البحراني في الحدائق ١٦: ١١٠، لكنّه في آخر بحثه جعل المسألة في غاية الإشكال ومال إلى الاحتياط ص: ١١٤؛ والسيّد الطباطبائي في الرياض ٦: ٥٣٦ ـ ٥٣٧؛ والفاضل الهندي في كشف اللثام ٥: ٤٢٠؛ والمحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٨٥ ـ ٨٧؛ والمحقّق الكركي في جامع المقاصد ٣: ١٩٣؛ وابن سعيد الحلّي في الجامع للشرائع: ١٩٧؛ والمحقّق العراقي في شرح تبصرة المتعلّمين ٤: ١١٥؛ والشيخ الأراكي في مناسك الحجّ: ١٢٤؛ والسيّد الخوانساري في ظاهر جامع المدارك ٢: ٤٩٤ ـ ٤٩٥؛ والإمام الخميني في تحرير الوسيلة ١: ٣٩٧؛ والسيّد السبزواري في مناسك الحجّ: ٩٦ وإن كان له رأي آخر سيأتي.

هذا، واحتاط السيّد الگلپايگاني وجوباً في مناسك الحجّ: ١١١؛ وإن تغيّر رأيه أخيراً؛ كما أنّ الشيخ الطوسي في الخلاف ٢: ٣٢٤ ـ ٣٢٥ ذكر عدم جواز الطواف بالسقاية وزمزم، ونسب للشافعي الجواز، واستدلّ الطوسي لرأيه بالقطع بالجواز دون ذلك وغيره غير مقطوع به، فالاحتياط يقتضي عدمه.

١. غنية النزوع: ١٧٢.

٢. مفاتيح الشرائع ١: ٣٦٩.

٣. جامع المدارك ٢: ٤٩٥.

٤. نصّ على شهرة هذا القول النراقي في المستند ١٢: ٧٥؛ والسيّد العاملي في المدارك ٨: ١٣١؛

البحراني[١] هناك قولان آخران هما:

القول الأوّل: ما ذهب إليه ابن الجنيد كما نقل عنه العلّامة الحلّي في المختلف[٢]، وهو منسوبٌ أيضاً إلى الشيخ الصدوق[٣]، والظاهر أنّ السبب في نسبة هذا القول إليه مع أنّه لم يذكره في كتابيه المقنع والهداية، هو نقله في كتاب من لا يحضره الفقيه خبر الحلبي الآتي الذي أُستفيد من قبل بعض الفقهاء دلالته على هذا التفصيل[٤]، وفقاً لما تعهّد به الصدوق في أوّل الكتاب من عدم إيراده فيه إلّا ما يراه حجّةً بينه وبين ربّه، وسيأتي أنّ الخبر غير دالّ، ومعه فيحتمل أنّ الصدوق قد فهم منه ما سوف نفهمه منه لاحقاً، وهذا كافٍ في عدم الجزم بنسبة هذا القول إليه.

وعلى أيّة حال، فهذا القول يظهر شيءٌ من الميل إليه أيضاً عند الحرّ العاملي والعلّامة الحلّي وغيره[٥]، وهو سقوط هذه الشرطية وجواز الطواف خارج المقام عند الضرورة،

والطباطبائي في الرياض ٦: ٥٣٦؛ والسيّد الخوئي في مناسك الحجّ: ١٤٥، م٣٠٣؛ والشهيد الأول في الدروس ١: ٣٩٤؛ والخراساني في كفاية الأحكام: ٦٦؛ والعراقي في شرح التبصرة ٤: ١١٣.

هذا، وقال الأكثر كما في الحدائق ١٦: ١١١؛ والمعروف في مذهب الأصحاب كما في ذخيرة المعاد: ٦٢٨؛ ولا خلاف معتدّ به أجده كما في الجواهر ١٩: ٢٩٥؛ وممّا لا خلاف فيه بين الأصحاب كما في مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٨٥، وغيرهم.

١. الحدائق الناضرة ١٦: ١١٠.

٢. كتاب مجموعة فتاوى ابن الجنيد: ١٣٦، نظّمه الإشتهاردي.

٣. نسبه إليه في مفاتيح الشرائع ١: ٣٦٩.

٤. الفقيه ٢: ٢٤٧، باب ١٣٢ من الحجّ. ط دار التعارف ١٩٩٠ م.

٥. يظهر منه الميل إليه في منتهى المطلب ٢: ٦٩١؛ وتذكرة الفقهاء ٨: ٩٣؛ وهو ظاهر عنوان الحرّ العاملي في الوسائل ج١٣ كتاب الحج ـ أبواب الطواف، باب ٢٨؛ والشيخ الأنصاري في رسالة مناسك الحجّ: ٢٠٥ ـ ٢٠٧؛ وقد وافقه فيه ـ حسب الظاهر ـ كلٌّ من الميرزا محمّد حسن الشيرازي، والآخوند الخراساني، والسيّد كاظم اليزدي، والشيخ عبد الكريم الحائري، والميرزا محمد حسن أحمدي يزدي، وقد شرط الشيخ الأنصاري اتصال الطائف بالبقيّة لو تجاوز مع الضرورة.

ولعلّ صاحب هذا القول قد اعتمد على صحيحة الحلبي الآتية كما تشير إليه بعض الكلمات، وإن كانت الصحيحة لا تفيد هذا القول كما سنلاحظ لاحقاً إن شاء الله تعالى.

والذي يبدو في إطار الفرق بين هذا الرأي وما ذهب إليه المشهور؛ هو أنّ وقوع الطواف بين هذين الحدّين يمثّل شرطاً لصحّة الطواف بصورةٍ دائمةٍ بحيث إنّه حتّى لو عجز عنه الإنسان فإنّ الشرطية تبقى على حالها؛ لعدم شمول أدلّة الاضطرار ونحوه لها ما دامت لا تمثّل تكليفاً شرعياً بقد ما تمثّل حكماً وضعياً يوجب انتقال الوظيفة ـ في حال عدم توفّره للعجز ـ إلى الاستنابة، وهذا بخلاف المنقول عن ابن الجنيد فإنّ الشرطية بنفسها مقيّدة بمورد القدرة دون العجز والاضطرار.

القول الثاني: عدم اعتبار هذا الشرط، سواءٌ عند الاختيار والقدرة أم حال العجز والاضطرار، وإنّما العبرة بصدق الطواف بالكعبة المشرّفة عرفاً على الطائف، فلو كان بعيداً جدّاً بحيث لم يصدق عليه أنّه يطوف بالبيت إلّا بعنايةٍ وتكلّفٍ لم يصحّ.

وقد ذهب إلى هذا الرأي السيّد الخوئي[1] والسيّد السبزواري[2] وغيرهما[3]، فيما اعتبر في «كفاية الأحكام» أنّ العدول عن مقتضاه مشكلٌ فيما القول بالشرطية أحوط[4]، واستحسنه النراقي في المستند لولا الإجماعات والشهرات[5] و...، كما أنّ جملةً من الفقهاء لم يذكروا هذا الشرط في أبحاثهم في الحجّ كالسيّد المرتضى في الناصريّات وجمل العلم والعمل والانتصار، وكذلك سلّار في المراسم العلوية، وأبي الصلاح الحلبي في الكافي، والصدوق في كتابيه الفقهيّين المقنع والهداية، والشهيد الصدر في

---

١. مناسك الحج: ١٤٥، وجعل رعاية الاحتياط مع التمكّن أولى؛ والمعتمد ٤: ٣٤٢.

٢. مهذّب الأحكام ١٤: ٦١ ـ ٦٢.

٣. ففي الكفاية: ٦٦ إنّ العدول عنه مشكلٌ والقول به أحوط؛ ونحوه الذخيرة: ٦٢٨؛ وفي مدارك الأحكام ٨: ١٣١ أنّه غير بعيد والمشهور أولى؛ وذهب إليه أيضاً السيّد الروحاني في مناسكه: ١٢٥.

٤. المصدر نفسه.

٥. مستند الشيعة ١٢: ٧٦.

مناسك الحجّ وغيرهم، وقد يفهم من بعضهم ـ بقرينة السياق المقامي ـ أنّه لا يرى هذا الشرط. كما أنّ السيّد الگلپايگاني احتاط وجوباً في هذا الشرط في مناسكه ممّا قد يوحي بعدم ثبوته عنده علميّاً، وقد أفتى آخر عمره بصحّة الطواف خارج الحدّ بشرط اتصال الطائفين[١].

وبهذه الصورة يتّضح ـ زائداً على أنّ المسألة ذات مدركٍ واضح سنذكره لاحقاً يضعّف من حجّية الإجماع هنا ـ أن لا حجّية لدعوى الإجماع في المقام بعد ملاحظة ما تقدّم، وعليه فما ذكره ابن زهرة الحلبي من الاستدلال بالإجماع[٢] ونحوه غيره غير دقيقٍ، كما أنّ ما ذكره بعضهم من مناقشة هذا الإجماع بأنّ المقدار المنعقد عليه هو صحّة الطواف بين الركن والمقام لا بطلانه في الزائد عن المقام[٣]...غير واضح؛ فإنّه على تقدير تحقّق الإجماع هنا من الواضح ـ بملاحظة كلمات الفقهاء ـ أنّ بطلان الطواف في الخارج عن المقام كان مصرّحاً به عندهم على حدّ تصريحهم بصحّة الطواف الواقع بينهما، والتفكيك بين الأمرين إن تمّ فإنّما يتمّ في مقدارٍ ضئيل جدّاً من العبارات الفقهيّة، الأمر الذي لا يضرّ بقوّة الإجماع، لا سيّما وأنّ التفكيك ظهر بدلالةٍ سلبية سكوتيّة ولم يصرّح به لديهم.

على أيّة حال، فالإجماع من الناحية الصغروية غير محرزٍ، لا سيّما وأنّ أمثال السيّد المرتضى وسلّار وأبي الصلاح والصدوق من المتقدّمين لم يذكروا مثل هذا الشرط في أحكام الطواف وواجباته.

كما ظهر أيضاً أنّ القول بلزوم كون الطواف داخل المسجد الحرام هو مقتضى الشرط المتقدّم، وعدم تصريح فقهاء الشيعة بشرطٍ كهذا؛ لعلّه كان من ناحية التسالم عليه ووضوحه عندهم.

---

١. مناسك الحج: ١١١؛ وانظر: آراء المراجع في الحجّ: ٢٣٨.

٢. غنية النزوع: ١٧٢.

٣. رسالة مناسك الحجّ للشيخ الأنصاري ـ تعليقة الميرزا محمد حسن أحمدي يزدي: ٢٢٠.

ب. المسألة في ضوء الفقه السنّي

وأمّا على مستوى فقه المذاهب السنّية فقد:

١ـ صرّح الإمام الشافعي في كتاب «الأم» بموقف الشافعية حين قال: «والمسجد كلّه موضعٌ للطواف»[١]، «وإن خرج من المسجد فطاف من ورائه لم يعتدّ بشيءٍ من طوافه خارجاً من المسجد، لأنّه في غير موضع الطواف...»[٢].

٢ـ كما صرّح الإمام الغزالي في الوسيط بأنّ الرابع من واجبات الطواف هو «أن يطوف داخل المسجد، فلو طاف خارج المسجد لم يجز، ولو وسّع المسجد يجوز الطواف في أقصى المسجد؛ لأنّ القرب مستحبٌّ لا واجب»[٣].

٣ـ أمّا ابن حزم الأندلسي فقد أشار في «المحلّى» إلى شرطٍ أزيد لم يذكره فقهاء السنّة المعروفون إذ قال: «لا يجوز التباعد عن البيت عند الطواف إلّا في الزحام؛ لأنّ التباعد عنه عملٌ بخلاف فعل رسول الله ﷺ، وعبثٌ لا معنى له فلا يجوز»[٤].

٤ـ وفي حاشية ابن عابدين قال: «واعلم أنّ مكان الطواف داخل المسجد ولو وراء زمزم لا خارجه، لصيرورته طائفاً بالمسجد لا بالبيت...»[٥].

٥ـ ذكر عبد الرحمن الجزيري في (الفقه على المذاهب الأربعة) أنّ الحنابلة والمالكية جعلت من سنن الطواف القرب من البيت، فيما خصّصت الشافعية هذه السنّة بالرجال[٦].

٦ـ كما شرح الدكتور وهبة الزحيلي موقف المذاهب الأربعة في المسألة حيث ذكر:

أ ـ أنّ من شروط الطواف عند الحنفية هو الالتزام بالمكان المحدّد له، وهو «أن يقع

---

١. الشافعي، موسوعة الإمام الشافعي، كتاب الأم ٣: ٢٥، ٢٦.

٢. المصدر نفسه: ٢٧، وراجع أيضاً: ٢٩.

٣. الغزالي، الوسيط في المذهب ٢: ٦٤٥.

٤. ابن حزم الأندلسي، المحلّى ٧: ١٨١.

٥. ابن عابدين، ردّ المحتار على الدرّ المختار المعروف بحاشية ابن عابدين ٣: ٤٥١.

٦. الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٨٥٩ ـ ٨٦٠.

حول البيت في المسجد؛ لقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، والطواف بالبيت هو الطواف حوله، فيجوز الطواف في المسجد الحرام قريباً من البيت أو بعيداً عنه بشرط أن يكون في المسجد»[١].

ب ـ أمّا عند المالكية فيشترط في الطواف «أن يكون بداخل المسجد»[٢].

ج ـ وتقول الشافعيّة: «إنّ الطواف داخل المسجد، للاتباع، فلا يصحّ حوله بالإجماع، ويصحّ داخل المسجد وإن وسّع»[٣].

د ـ وهذا هو موقف الحنابلة حين يشترطون أن يكون الطواف «داخل المسجد لا يخرج عنه»[٤].

هذا وقد أشار الزحيلي إلى أنّه يُستحب القرب من البيت للذكور[٥].

ومن هنا يتّضح الفارق الذي أشرنا إليه في مطلع البحث من اختلاف مركز الاهتمام بين الشيعة والسنّة، وإن اتّفقوا جميعاً على أنّ الطواف بالبيت لابد أن يكون داخل المسجد لا خارجه.

وعلى أيّة حال، فسوف نبحث هنا كلاً من الشرط المتقدّم عند الشيعة، وشرط كون الطواف داخل المسجد، ضمن محورين من الحديث هما:

المحور الأوّل: شرطيّة الطواف بين البيت ومقام إبراهيم عليه السلام

ذكر الفقهاء جملة وجوهٍ وأدلّة لإثبات هذا الشرط المطروح في الفقه الشيعي، كما تقدّم، أبرزها ـ مع التغاضي عن الإجماع الذي تقدّم الحديث عنه ـ أمورٌ هي:

الدليل الأوّل: ما ذكره ابن زهرة الحلبي[٦] من أنّ الطواف بين البيت والمقام هو

١. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته ٣: ١٥٣.

٢. المصدر نفسه: ١٥٦.

٣. المصدر نفسه: ١٥٩.

٤. المصدر نفسه: ١٦٠.

٥. المصدر نفسه: ١٦٨.

٦. غنية النزوع: ١٧٢.

طريقة الاحتياط، ونحن نحتاج إلى اليقين ببراءة الذمّة، الأمر الذي لا يحصل إلّا بإيقاع الطواف في هذا الإطار المحدّد.

وهذا الوجه قد تعرّض ـ وفق الدراسات الأصوليّة الأخيرة ـ لانتقادات؛ فإنّ جريان أصالة الاشتغال إنّما يكون في مورد الشكّ في المكلّف به لا في التكليف الشامل لأصل الحكم ولقيده وشرطه، وبالتالي فالقضيّة تابعةٌ لمدى دلالة النصوص، وهل هي بحيث تفسح في المجال لسريان الشكّ إلى مرحلة المكلّف به أم أنّ الشكّ في ضوء ما تنتجه إنّما هو في دائرة التكليف والتي هي مجرى البراءة؟ كما سوف يظهر أنّه وبقطع النظر عن الروايات الواردة في خصوص المقام فإنّ الأدلّة العامّة في باب الطواف شاملة للطواف خارج المقام أيضاً، ومن ثم فهناك دليل لفظي يبرّر ذلك، فلا تصل النوبة إلى مرحلة الأصل العملي.

الدليل الثاني: رواية محمّد بن مسلم قال: سألته عن حدّ الطواف بالبيت الذي من خرج عنه [منه] لم يكن طائفاً؟ قال: «كان الناس على عهد رسول اللهﷺ يطوفون بالبيت والمقام، وأنتم اليوم تطوفون ما بين المقام والبيت، فكان الحدّ موضع المقام اليوم فمن جازه فليس بطائف، والحدّ قبل اليوم واليوم واحد قدر ما بين المقام وبين البيت من نواحي البيت كلّها، فمن طاف فتباعد من نواحية أبعد من مقدار ذلك كان طائفاً بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد؛ لأنّه طاف في غير حدّ ولا طواف له»[1].

وتقريب الاستدلال بالرواية أنّ ظاهرها كون الطواف ما بين البيت وحيث هو المقام اليوم المسمّى فيها بالحدّ، واجباً لا مفرّ منه، كلّ ما في الأمر أنّ المقام كان في زمن رسول اللهﷺ بقرب البيت حيث هو مقرّه الواقعي؛ لأنّ كلمة (مقام) مأخوذة لغةً من موضع قدم القائم ـ كما ذكره المحقق النجفي ـ فكأنّ إبراهيمعليه السلام كان يقوم عليه لبناء البيت أو لغير ذلك، وفي الأيّام اللّاحقة لعهد الرسالة ـ وعلى حدّ بعض النصوص كما سيأتي أنّه حصل في زمن عمر بن الخطّاب ـ تمّ جعله في موضعه الحالي حيث كان عليه قبل الإسلام وفق بعض النصوص الأُخرى كما سنلاحظ.

---

١. الوسائل ج١٣ كتاب الحج، أبواب الطواف، باب ٢٨، ح١.

وكيف كان فالرواية دالّة على اشتراط وقوع الطواف بين البيت والمقام، معتضدةً بعمل المشهور.

لكن قد يناقش في الاستناد إلى هذه الرواية:

أوّلاً: أنّها ضعيفة من الناحية السنديّة، وذلك من جهتين:

١ـ جهالة ياسين الضرير الوارد في سندها، ومعه فلا يعتمد عليها[1].

٢ـ الإضمار فإنّ محمّد بن مسلم لم يذكر اسم الشخص الذي روى عنه هذا الخبر، ومعه فلا يحرز أنّه الإمام عليه السلام فتسقط الرواية عن الاعتبار.

غير أنّه قد يرمّم هذا الخلل السندي بأمور هي:

أ ـ إنّ الشيخ الطوسي في الفهرست له سندٌ صحيح إلى جميع كتب وروايات حريز بن عبد الله السجستاني[2] والذي هو راوي هذا الحديث عن محمّد بن مسلم، ووفقاً لنظرية التعويض يمكن استبدال السند الذي يسبق حريزاً في هذه الرواية والذي اشتمل على ياسين الضرير بسند الشيخ الطوسي إلى حريز فتتمّ الرواية، وقد أشار إلى هذا الأمر الميرزا الأحمدي في تعليقته على رسالة المناسك[3].

ب ـ إنّ الإضمار من أجلّاء ومشاهير الأصحاب يورث الوثوق برجوع الضمير إلى الإمام عليه السلام؛ لأنّ الغالبية الساحقة من روايات أمثال محمّد بن مسلم إنّما هي عنه عليه السلام،

---

١. يراجع: معجم رجال الحديث للسيّد الخوئي ٢٠: ١١؛ وقد صرّح بضعف سند الحديث جملة من الفقهاء كالسيّد الخوئي في المعتمد وغيره، راجع المصادر المتقدّمة.

٢. والسند هو: أخبرنا بجميع كتبه ورواياته الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد رحمه الله تعالى، عن جعفر بن محمد بن قولويه، عن أبي القاسم جعفر بن محمد العلوي الموسوي، عن ابن نهيك، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن حريز. وأخبرنا عدّة من أصحابنا، عن محمد بن علي بن الحسين، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر ومحمد بن يحيى وأحمد بن إدريس وعلي بن موسى بن جعفر كلّهم، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد وعلي بن حديد وعبد الرحمن بن أبي نجران، عن حمّاد بن عيسى الجهني، عن حريز. وأخبرنا الحسين بن عبيد الله، عن أبي محمد الحسن بن حمزة العلوي، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز. راجع الفهرست: ١١٨ باب الواحد رقم [٢٤٩] ـ ١ ـ ط مؤسسة نشر الفقاهة ١٤١٧ هـ . ٣٤.

٣. مصدر سابق: ٢١٠.

ووفقاً لذلك فإنّ احتمال أن تكون هذه الرواية المضمرة عن غير الإمام عليه السلام مع ندرة لو لم نقل انعدام رواياته عن غيره عليه السلام هو احتمال منعدم عملياً طبقاً لحساب الاحتمالات الرياضي، وهذا ما يجعلنا نحصّل الوثوق بكون المضمرة منقولة عن الإمام عليه السلام.

نعم، على تقدير العثور على مقدارٍ مهمّ من روايات الراوي المباشر عن الإمام عليه السلام فإنّ هذا يرفع من احتمال كون المضمرة عن غيره أيضاً، ومن ثم يفقدنا الوثوق المذكور، وهذا يعني أنّ الأخذ بالرواية المضمرة لا يرتبط ـ كما ذكر جمع من المحقّقين ـ بجلالة ومقام الراوي بقدر ما يرتبط بحجم رواياته إلى جانب المقدار الذي أحرزنا أنّه رواه عن غير الإمام عليه السلام، لا سيّما بملاحظة أنّ الرواة ـ كما كبار المحدّثين لاحقاً ـ كان يهمّهم العثور على أكبر قدر ممكن من روايات أهل البيت عليهم السلام سواء كان ذلك عن طريق المباشرة أم عن طريق راوٍ آخر لا سيّما إذا كان هو الآخر جليلاً ومتقدّماً.

كما أنّ افتراض[1] أنّ طبيعة الإضمار تتطلّب أن يكون صاحب الضمير معروفاً وبارزاً حتّى يصحّ الإضمار حسبما تقتضيه أدبيّات اللغة العربية، هو الآخر افتراضٌ يتجاهل الفارق التدويني الذي حصل بين مرحلة الرواة الأوائل وبين مرحلة الكتب والمجاميع الحديثيّة، التي اتّسمت كما هو معروف بالتقطيع، وفرز تلك الأحاديث المتلاحقة ووضع كلّ واحدٍ منها في بابه، وهذا يعني أنّه من الممكن جدّاً ـ ونفس قوّة الاحتمال كافية هنا ـ أن يكون الإضمار قد حصل نتيجة ذكر المسؤول في الرواية أو الروايات السابقة بحسب ترتيب الراوي المتقدّم، وبالتالي فلا نرى ما يوجب حصر تفسير ظاهرة الإضمار بمعروفيّة صاحب الضمير.

ونشير أخيراً إلى أنه لا يكفي رصد الموروث الشيعي لمعرفة أنّ هذا الراوي أو ذاك له روايات عن غير المعصومين؛ لأن في الموروث السني ـ كما يظهر جلياً في الكتب

---

١. وقد ذكر هذا القول الأستاذ الشيخ باقر الإيرواني في «دروس تمهيدية في القواعد الرجالية»: ٢١٢ ـ ٢١٣، مع أنّه ذكر عقيب ذلك وتحت عنوان منشأ الإضمار: أنّ طبيعة الكتب السابقة ـ كما ذكرناه في المتن ـ تقتضي رجوع الضمير إلى مذكور في أوّل الكلام، وليس إلّا الإمام عليه السلام، وناقشه باحتمال غيره، والجمع بين أطراف كلامه حفظه الله قد يواجه بعض المشاكل.

الرجالية السنية التي اهتمت بتحديد طبقة الراوي ومن روى عنه مثل كتاب تهذيب الكمال ليوسف المزي ـ الكثير من المعطيات المفيدة في هذا المجال؛ حيث من الممكن أن علماء الشيعة لم ينقلوا تلك الروايات لعدم وثوقهم بها أو لعدم كونها عن المعصومين.

ج ـ إنّ الرواية منجبرة بعمل المشهور كما أشار إليه في الرياض[1] وجامع المدارك[2] ومستند الشيعة[3] والجواهر[4]، فإنّه لا يتوفّر هنا غير هذه الرواية مدركاً للحكم، لاسيّما بعد ورود النصّ الصحيح السند بما يدلّ على عكسها وهو خبر الحلبي الآتي، فإنّ قولهم بما تقتضيه رواية ياسين الضرير وتركهم لمضمون رواية الحلبي بالرغم من الصحّة السندية للرواية الثانية وضعف الأولى، يمثّل شاهداً مهمّاً لتبرير تجاهل الضعف السندي الفنّي بجهالة ياسين الضرير، وبالتالي ارتقاء هذا الخبر إلى مستوى الصحّة، إذ كيف اعتمدوا عليه وتركوا بسببه خبراً صحيحاً مع عدم اعتقادهم بصحّته؟!

غير أنّ هذا الترميم قابل للمناقشة بما حاصله:

١ـ إنّ المقدار المتّضح لنا من موقف الفقهاء المتقدّمين والمقاربين لزمن الشيخ الطوسي، والذي يؤثّر موقفهم أحياناً في الحكم على نصّ أو حديث، ليس مقداراً قابلاً للاعتماد عليه في جبر خبرٍ ضعيف؛ لأنّ هؤلاء الفقهاء هم الشيخ الطوسي وابن حمزة وابن زهرة وابن البرّاج وابن مجد، في حين يقف في مقابلهم ممّن لم يذكر هذا الشرط أصلاً في واجبات الطواف كلّ من السيّد المرتضى وسلّار وأبي الصلاح والصدوق، بل ما نقل عن ابن الجنيد أيضاً، بل جملة فقهاء من تلك الحقبة لم يظهر موقفهم من أمثال الشيخ المفيد (وهو لم يتعرّض لهذا الشرط في بحث الطواف في كتابه المقنعة) والصدوق الأوّل وابن أبي عقيل والجعفي والرضي وابن حمزة الجعفري والمفيد الثاني ولد الطوسي وغيرهم، هذا فضلاً عن عشرات أو مئات العلماء من الطبقة الثانية في تلك الفترة

١. مصدر سابق: ٥٣٦.

٢. مصدر سابق: ٤٩٥.

٣. مصدر سابق: ٧٥.

٤. مصدر سابق: ٢٩٦.

الزمنية.. ووفقاً لذلك كيف نقول: بأن شهرةً قد انعقدت وأثّرت في تصحيح سند وصدور روايةٍ ضعيفة؟!

وهنا من الضروري الإشارة إلى نقطة كبرويّة تجري في مثل ما نحن فيه وهي: ما هو المحقّق الموضوعي للمشهور؟ بمعنى أنّ الشهرة التي يجري الاعتماد عليها اليوم وقبل اليوم أيضاً هي شهرةٌ لم تضع في حساباتها سوى حوالي خمسين فقيهاً من فقهاء الإمامية على امتداد حوالي اثني عشر أو أحد عشر قرناً من الزمن، وتجاهلت الكثير من المجتهدين الذين صنّفوا العديد من الكتب والرسائل ممّن يُعثر في مؤلّفاتهم على كثير من الآراء الأُخرى، بل إنّ المادّة التي اعتمد عليها المدّعون للشهرة هي أيضاً مادّة محدودة نسبيّاً يلاحظها المتتبّع من خلال ملاحقة المصادر التي تداولها هذا الفقيه أو ذاك، فكتاب مفتاح الكرامة للسيّد العاملي‌رحمه‌الله والذي يصنّف جهداً موسوعياً هامّاً على مستوى الفقه الشيعي، لم يعتمد على أكثر من ثلاثين كتاباً مع قطع النظر عن الكتب التي اعتمد عليها في مواضع قليلة... في تقديري فإنّ جهداً موسوعيّاً للفقه الشيعي يراعي مساحة أكبر في الاستقصاء يمكنه أن يبدّل كثيراً من الرؤية الموجودة اليوم.

وعلى كلّ حال فهذا موضوع طويل ومستقلّ يكتفى له بهذه الإشارة.

٢ ـ إنّه من غير الواضح ما هي مبرّرات التصحيح السندي عند المتقدّمين في موردنا، فلعلّهم صحّحوا خبر ياسين الضرير لقرائن لو توفّرت لنا لم نقتنع بإفادتها صحّة الخبر، لا سيما وأن المتداول بينهم هو منهج الوثوق لا خصوص الوثاقة كما بحثناه مفصّلاً في كتابنا: «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة». فليس من الضروري أن يكون اعتمادهم على هذا الخبر قد نشأ من وثاقة الراوي عندهم حتّى يُلزم بذلك من يلتزم بحجّية خبر الثقة دون الموثوق.

٣ ـ من المحتمل أنّهم أخذوا بخبر ياسين الضرير بملاك أنّ الرشد في خلافهم، فلاح لنا أنّهم تجاهلوا صحيحة الحلبي بلا مبرّر، ممّا ضاعف عندنا من القيمة الاحتمالية لصحّة خبر ياسين. كما يحتمل أنّهم رجّحوا خبر ياسين لاشتماله على قصّة نقل المقام المؤيّدة برواياتٍ أُخرى عن أهل البيت‌عليهم‌السلام ...

ثانياً: أنّ الرواية معارضة بخبرٍ صحيح السند، وهو ما رواه محمّد بن علي الحلبي،

قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الطواف خلف المقام قال: «ما أحبّ ذلك وما أرى به بأساً فلا تفعله إلّا أن لا تجد منه بُدّاً»[١].

فإنّ هذه الرواية ظاهرة في كراهة تجاوز المقام في الطواف على أبعد تقدير وأنّ هذه الكراهة ساقطة في مورد الاضطرار، ولعلّ ابن الجنيد قد اعتمد عليها في الحكم بالتفصيل بين حالتي الضرورة وعدمها، لكن ظاهرها غير ذلك، بل هو سقوط الكراهة حال الاضطرار لا الشرطية؛ فإنّ صيغة النهي عن الفعل وإن وردت في كلام الإمام عليه السلام بقوله «فلا تفعله» إلّا أنّ صدر الرواية المصرّح بنفي البأس عن الطواف خارج المقام مع إبرازه عليه السلام عدم محبّته لهذا الفعل من سياقه الترفّع وأفضلية الاجتناب يمثّل قرينة مساعدة وجيّدة على عدم إرادة الحرمة من النهي المذكور فيها.

وبناءً على ذلك كلّه، فإذا قبلنا بما يصحّح سند الرواية الأولى من التعويض أ و الانجبار... حصلت المعارضة بين الروايتين، وبالتالي نحتاج إلى ما يحلّ التعارض في المقام، وأمّا إذا لم نقبل بتصحيح الرواية الأولى فتكون الرواية الثانية هي المحكّمة، ومن ثم يلتزم بعدم الشرطية.

غير أنّ الرواية الثانية في حدّ نفسها قد سجّلت عليها ملاحظات ـ لابدّ من تجاوزها للوصول إلى مرحلة استحكام التعارض ـ أبرزها:

الملاحظة الأولى: ما ذكره المقدّس الأردبيلي من توقّفه في شأن أبان الوارد في الرواية بعد أن استظهر أنّه أبان بن عثمان حيث ذهب إلى عدم الأخذ بما تفرّد به[٢].

غير أنّ هذه الملاحظة غير واضحة، فأبان بن عثمان من أصحاب الإجماع بنصّ الكشّي، وهو ثقة على أكثر من نظرية رجالية؛ فقد ورد في كامل الزيارات وتفسير القمّي، وهو من كثيري الرواية، وروى عنه الأجلّاء أمثال ابن أبي عمير والحسن بن علي بن فضّال والحسن بن محبوب وحمّاد وهشام بن سالم والوشّاء ويونس وغيرهم، ولم يرد ما يقدح فيه سوى اتّهامه بأنّه كان ناووسياً واقفاً على الصادق عليه السلام وأخرى بأنّه فطحي،

---

١. الوسائل ج١٣ ـ الحج ـ أبواب الطواف ـ باب ٢٨، ح٢.
٢. مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٨٦ ـ ٨٧.

والاختلاف المذهبي لا يضرّ بالوثاقة والأخذ بالرواية كما أثبتناه في علم الأصول. نعم هناك رواية واحدة عن إبراهيم بن أبي البلاد تقدح فيه رواها الكشّي، لكنّها لا تقف إزاء دعوى كونه من أصحاب الإجماع، فتوقّف الأردبيلي فيه غير واضح[1].

الملاحظة الثانية: ما ذكره الميرزا الأحمدي من أنّ الرواية مبتلاة بالتناقض الداخلي بين أجزائها، إذ كيف يمكن التوفيق بين نفي الحبّ الظاهر في الحرمة ونفي البأس الظاهر في الجواز لا سيّما مع ضمّ النهي الآخر أيضاً[2].

غير أنّ التقريب المتقدم للاستدلال بالرواية يرفع هذه الملاحظة؛ إذ نفي الحبّ غير ظاهر في الحرمة، لا سيّما بعد إسناده إلى شخص الإمام عليه السلام ولم يقل: إنّه غير محبوب لله مثلاً، ومن الممكن أن يعبّر عن الأمر المكروه بأنّه غير محبوب لا أقلّ أنّ صيغةً كهذه تعدّ صيغةً طيّعة لتأثير قرينة أُخرى فيها، وأمّا التنافي بين نفي البأس والنهي فإنّ العرف يفهم منه المرجوحيّة، لاسيّما وأنّ دلالة النهي على الحرمة من حيث المبدأ هي دلالة ظهورية، وأمّا صيغة نفي البأس فإنّها تُعدّ ذات دلالة نصيّة وصريحة فتكون صالحة للقرينية ـ عن اتصال ـ على المراد من النهي.

وبعبارة أُخرى: لو أُلقيت هذه الجملة على العرف لم يجد فيها أيّ تناقض فنحن نقول: «لا أحبّ هذا الفعل لكنّه لا بأس به» كما نقول: «لا مشكلة في هذا الفعل لكن لا تقم به» ونقصد مرجوحية هذا الفعل. ولعلّ هذا هو المراد المستشكل نفسه هنا من أنّها دالّة بمجموعها على الكراهة[3].

الملاحظة الثالثة: ما ذكره الأحمدي أيضاً تفريعاً على ما ورد في الملاحظة المتقدّمة من أنّ نفي الحبّ في الرواية يفيد الحرمة، أمّا نفي البأس فهو لا يتعرّض للناحية التكليفيّة، وإنّما غرضه الآثار والمتطلّبات الناجمة عن الفعل على تقديره من قبيل الكفّارة ونحوها، لاسيّما وأنّ الحجّ مليء بذلك، ومعه فتكون الرواية من أدلة الاشتراط لا معارضة لها[4].

---

١. يراجع في حال أبان بن عثمان: معجم رجال الحديث ١: ١٥٧ ـ ١٦٤.

٢. مصدر سابق: ٢١٩.

٣. المصدر نفسه.

٤. مصدر سابق: ٢١٦.

غير أنّ هذا الوجه لا يمثّل سوى مجرّد احتمال لا يصل إلى حدّ الظهور ولا توجد قرينة مؤيّدة له، ومجرّد أنّ تعبير نفي البأس ورد أحياناً نادرة للدلالة على ذلك، لا يعني أنّ المراد هنا هو ذلك أيضاً ما دمنا لا نشعر بتناقض داخلي في الرواية يفرض علينا مثل هذا التفسير كما تقدّم.

ووفقاً لما تقدّم يتبيّن أنّ الرواية الثانية تامّة دلالةً وسنداً، ومن ثم ـ وطبقاً لتصحيح الرواية الأولى ـ فنحن بحاجة إلى ما يحلّ هذه المنافاة كما تقدّم، بإبراز جمع عرفي بينهما أو ترجيح واحدةٍ على الأُخرى، أو غير ذلك على تقدير استقرار التعارض.

محاولات للجمع بين النصوص المتعارضة

وحاصل ما يذكر في هذا المجال المحاولات التالية:

المحاولة الأولى: أن يجمع بينهما بحمل الأولى على صورة عدم الضرورة فيما تحمل الثانية على صورة الضروة كما أشار إليه الشيخ الأحمدي[1] كاحتمال، وذلك أنّ خبر محمّد بن مسلم المثبت للشرط لم يرد فيه ذكر اسم الإمام عليه السلام، فنحمله على أنّه الباقر عليه السلام حيث عاصره ابن مسلم، وفي تلك الفترة لم يكن هناك ازدحام شديد، وأمّا خبر الحلبي فهو عن الصادق عليه السلام، وفي تلك الفترة كان هناك تزايد يؤدّي إلى ازدحام المطاف بالطائفين، بل إنّه يمكن الأخذ بهذه المحاولة للجمع حتّى على تقدير أن محمّد بن مسلم متقدّم زماناً عن الحلبي فيما الحلبي متأخّر حيث روى عن الإمام الكاظم عليه السلام، وهذا يعني أنّ ابن مسلم قد روى الرواية أو سمعها في الفترات الأولى من حياة الإمام الصادق عليه السلام فيما سمع الحلبي الرواية الثانية في الفترات الأخيرة، وحيث إنّ الفترة الأولى لم يكن فيها ازدحامٌ بخلاف الثانية، فإنّ الروايتين لا تتعارضان.

وهذه المحاولة من حيث الخلفية التاريخية السياقيّة التي انطلقت منها جيّدة، لكنّها غير صحيحة ظاهراً؛ لأنّها تفتقر إلى إبراز إثباتٍ تاريخيٍّ يفيد أنّ فترة خمسين سنة تقريباً

---

١. مصدر سابق: ٢١٤.

وفي تلك الأزمنة قد ظهر فيها تزايد سكّاني أو تحسّن اقتصادي ملحوظ أو نحو ذلك، أدّى إلى تغيّر أحوال الطواف وظهور ازدحام شديد لم يكن من قبل موجوداً إلّا نادراً، وما لم نثبت ذلك يصبح هذا الجمع تبرّعياً، خصوصاً وأن الفترة ليست طويلة وأنّ الأمم الأُخرى كانت قد دخلت في الإسلام قبل ذلك بعشرات السنين، وشخصياً ليس لديّ رؤيةٌ واضحة في حدود تتبّعي حول هذا الموضوع تاريخياً فلا أجزم بالعدم لكنّي أستبعده، وعدم الدليل عليه بحكم الدليل على العدم عملياً تقريباً.

وتجدر الإشارة إلى أنّه وبناءً على هذا القول يصبح الموقف الشرعي في المسألة هو التفصيل بين صورة الازدحام الشديد وعدمه؛ فتكون النتيجة عين المنقول عن ابن الجنيد أو قريبة منه.

المحاولة الثانية: ما يفهم من كلمات المحقّق ضياء الدين العراقي من أنّ الخبر الثاني ـ خبر الحلبي ـ مطروحٌ، وذلك للأخذ بخبر ابن مسلم؛ نظراً لاشتهاره حيث لم يقل أحد بمضمون صحيحة الحلبي[1].

غير أنّ هذه المحاولة قابلةٌ للنظر؛ إذ لو أُريد الشهرة الروائية فهي غير واضحة، فلكلٍّ من الروايتين طريقٌ واحد، وقد ورد أمثال أبان والحلبي والصفّار وأيّوب بن نوح ومحمد بن أبي عُمير وصفوان بن يحيى وغيرهم، وهؤلاء أهمّ في عالم الرواية لو لوحظ مجموعهم وقوبل بأمثال محمد بن يحيى وابن عيسى ومحمّد بن عيسى وحريز وابن مسلم، ولا أقلّ من أنّ هذه المقايسة ترفع احتمال الأشهرية، كما ترفع احتمال أن يكون خبر الحلبي شاذّاً ونادراً حيث أورده الصدوق فيما أورد الآخر الكليني ونقله عنه الطوسي. وأمّا لو أريد الشهرة الفتوائية المؤثّرة على الخبر ضعفاً وتوهيناً كما هو الظاهر من كلام العراقي، فقد تقدّم معنى ما يفيد أنّ مثل هذه الشهرة غير واضحة في المقام حتّى لو سلّمت الكبرى.

وعليه فالتعارض بين الروايتين ثابتٌ وتامّ، فلا محيص ظاهراً عن سقوطهما والرجوع إلى الأدلّة العامّة في باب الطواف، والتي أخذت عنوان الطواف بالبيت

---

١. شرح تبصرة المتعلّمين ٤: ١١٥.

بمعناه العرفي الصادق على الطواف داخل مقام إبراهيم عليه السلام وخارجه.

والمتحصّل: أنّه لم يظهر دليل حجّة على هذا الشرط ومقتضى الأصل عدمه، والاقتراب قدر الإمكان من البيت أفضل، لاسيّما وأنّ هناك جملة مستحبّات عند جدران الكعبة تقتضي الاقتراب شبه الدائم منها كمستحبّات الحجر الأسود والمستجار وغيرهما.

المحور الثاني: الطواف داخل المسجد الحرام

وهو ما يظهر التسالم عليه بين الشيعة إذا بنينا على انعقاد الإجماع على الشرط المتقدّم، بل إنّ بعضاً من الذين ذهبوا إلى نفي الشرط السالف الذكر قد صرّحوا بلزوم إيقاع الطواف داخل المسجد كما تقدّم فلا نعيد.

أمّا على مستوى الفقه السنّي فقد أسلفنا أيضاً التصريح بذلك بشكلٍ واضح وإن لم يذهب هذا الفقه إلى الشرط المتقدّم عند الفقه الشيعي.

وعلى أيّ حالٍ، فإنّ أهمّ ما يمكن ذكره كأدلّةٍ لهذا الشرط أُمور هي:

الأوّل: ما تقدّم ذكره عن ابن عابدين من أنّ الطواف خارج المسجد غير جائز؛ لأنّه طوافٌ بالمسجد لا بالبيت، وهذا معناه عدم تحقّق الطواف الواجب الذي هو الطواف بالبيت.

إلّا أنّه يمكن المناقشة بأنّ كون الطواف في هذه الصورة كائناً بالمسجد لا يُلغي في حدّ ذاته كونه حاصلاً بالنسبة إلى البيت أيضاً ما لم يمنع العرف عنه، ويمكن تصوّر عدم المنع العرفي في حالة هدم المسجد كلّياً والطواف في فلاةٍ، فإنّ العرف في هذه الحال وإن كان يقبل كون هذا الطواف طوافاً بأرض البيت إلّا أنّه لا يمنع من صدق عنوان الطواف بالبيت عليه، لاسيّما لو بنينا على البيت القديم لا التوسعة الحاصلة عبر الأيّام، وهذا معناه أنّ الملاك في تحديد عنوان الطواف بالشيء هو العرف، وحكم العرف قابلٌ للتغيّر هنا بتغيّر الحالات الطارئة.

والذي يبدو أنّ ابن عابدين كان ينظر إلى الموقف العرفي في الحالات الطبيعيّة، ولعلّه لو قدّمت له صورة أُخرى غير الحالة المتعارفة لقبِل بها.

الثاني: ما ذكره الدكتور وهبة الزحيلي عن الشافعية من التمسّك بدليل الاتّباع والتأسّي، وهو ما يمكن استنتاجه من كلمات ابن حزم الأندلسي من أنّ البعد ـ وهو يشمل ما نحن فيه ـ عملٌ بخلاف فعل رسول الله ﷺ ومن ثم فهو غير جائز، وقد تقدّمت كلماتهما آنفاً.

إلّا أنّ هذا الوجه قابل للتأمّل أيضاً، وذلك:

أوّلاً: إن الاقتراب من البيت هو مقتضى الأداء الطبيعي للطواف بالبيت المأمور به شرعاً؛ ولهذا فإنّ قيام المعصوم عليه السلام به لا يدلّل على خصوصيةٍ دينيّة؛ وذلك لأنّ الفعل الذي توجد له مبرّرات طبيعيّة واضحة، يكون احتمال نشوئه من دوافع دينية بعيداً، أو لا أقلّ لا يصل إلى حدّ الاطمئنان والتأكّد كما هو مبحوثٌ في دراسات علم أُصول الفقه، وهذا من شأنه أن يفسّر لنا السبب في تركيز الرسول على الاقتراب من البيت، ومن ثمّ يعني أنّ ما نحن فيه لا يوجد ما يؤكّده بالمعنى المطروح في الاستدلال.

ثانياً: إنّ الاقتراب من البيت من أهمّ المستحبّات المعروفة بين المسلمين جميعاً، وهذا من شأنه أن يفسّر لنا السبب في تركيز الرسول ﷺ على الاقتراب من البيت، ومن ثم فلا يكشف لنا ـ وبدرجةٍ واضحة ـ عن حكم وجوبيّ في كون الطواف داخل المسجد؛ لأنّه لا يتحدّث عن عنوانٍ كهذا، وبعبارة أُخرى: إنّ استحباب الاقتراب من البيت استحباباً مؤكّداً يمكنه أن يفسّر لنا السيرة التي كان يجري عليها الرسول ﷺ، ومن ثم فلا يكون تفسير هذه السيرة مختصّاً بالوجوب حتّى يكون التأسّي تأسّياً بأمرٍ واجب كما هو المدّعى.

الثالث: ما أشار له ابن حزم أيضاً من العبثية في الابتعاد عن البيت كما تقدّم[1].

وهذا الوجه يمكن الملاحظة عليه:

أولاً: إنّ الابتعاد عن البيت قد يكون لرغبةٍ في إطالة الطواف بغية المزيد من الفعل المحبوب لديه تعالى، أو لرغبةٍ في الإكثار من الذكر الممدوح حال الطواف، وهذا ـ وغيره ـ مبرّرٌ كافٍ لرفع العبثيّة المفترضة هنا.

---

١. مصدر سابق: ١٨١.

ثانياً: إنّ كبرى حرمة الفعل العبثي غير ثابتةٍ، ولا دليل عليها. نعم، الاجتناب عن الأعمال العبثيّة هو الفعل العقلائي، إلّا أنّ الإلزام به ـ ودائماً ـ أمرٌ لا دليل عليه شرعاً.

الرابع: رواية ياسين الضرير المتقدّمة، فهي صريحة في تشبيه الإمامعليه السلام الطواف خارج مقام إبراهيمعليه السلام بالطواف خارج المسجد، وكأنّها بذلك تشير إلى مفروغيّة عدم جواز الطواف خارج المسجد؛ نظراً لجعلها إيّاه في مقام المشبّه به الأجلى عادةً في وجه الشبه ـ الذي هو عدم الجواز هنا ـ من المشبّه، وهذا معناه عدم إجزاء الطواف خارج المسجد الحرام.

لكن يجاب عنه:

أوّلاً: إنّ الرواية لم تذكر الطواف خارج المسجد، وإنّما قالت: «بمنزلة من طاف بالمسجد»، أي أنّها تشير إلى صورة أن يطوف الإنسان بالمسجد، الظاهرة في وجود المسجد، وقد قلنا سابقاً: إنّ العرف يحكم في هذه الصورة بعدم صدق الطواف بالبيت فيها، الأمر الذي يوجب البطلان.

ثانياً: إنّه من غير الواضح كون تشبيه الإمامعليه السلام الطواف خارج المقام بالطواف خارج البيت على نحو الإشارة إلى كبرى شرعية في المشبّه به، فلعلّه إشارة إلى الارتكاز العرفي بعدم صحّة مثل هذا الطواف؛ نظراً لعدم صدق الطواف بالبيت عليه لا تعبّداً بحرمة هذا الطواف حتّى لو صدق عليه أنّه طواف بالبيت عرفاً، وهذا معناه أنّ الرواية لا تؤكّد على أزيد من مرجعيّة العرف هنا حتّى تكون مفيدةً لمطلبٍ زائد على الأدلّة العامّة في الطواف.

هذا، وقد يستدلّ لإثبات المسألة بما تقدّم في المحور الأوّل وقد عرفت المناقشة فيه.

نتيجة البحث

ونتيجة الكلام أنّ الشريعة الإسلاميّة أمرت بالطواف بالبيت العتيق، وتحديد مصداق الطواف أمرٌ راجعٌ إلى العرف العام، وهو لا يحكم بشيءٍ اسمه جغرافيا الطواف، وإنّما يرى أنّ القضية متحرّكة، والمهم على كلّ الأحوال صدق الطواف عرفاً،

كما ركّز عليه السيّد أبو القاسم الخوئي.

وقفات ختامية

ولا بأس في نهاية هذا البحث بذكر تنبيهات مختصرة تمثل وقفات ختامية:

الوقفة الأولى: بناءً على ثبوت الشرط المتقدّم، يكون ظاهر ما رواه ياسين الضرير ثبوت هذا الشرط من تمام الجهات، لقوله عليه السلام: «من نواحي البيت كلّها»، فلا يكفي وقوعه كذلك من طرف المقام دون بقيّة الأطراف.

وأمّا على الرأي الآخر النافي لهذا الشرط، فلا بأس أوقع الطواف كلّه من تمام النواحي بين البيت والمقام أو خارجه أو في بعض النواحي، في تمام الأشواط أو في بعضها أو في أحدها، ما لم يخل بالصدق العرفي للطواف كما تقدّم.

الوقفة الثانية: إنّ المراد بالمقام هو نفس الصخرة أو العمود من الصخر الذي كان إبراهيم عليه السلام يصعد عليه عند بناء البيت، أو الذي صعد عليه عند أذانه للناس ودعوتهم للحج أو غير ذلك كما ذكرته بعض الروايات.

وتشير المصادر المتعدّدة أنّه توجد عليه آثار القدمين الشريفتين لإبراهيم الخليل عليه السلام، وأنّ ذلك كان من دلائل نبوّته أو كرامة له كما قد يقال.

من هنا، فما يتعارف في الإطلاق العرفي للمقام من أنّه البناء المرفوع على نفس الصخرة ليس هو الحدّ، وذلك ترجيحاً للمعنى اللغوي على العرفي الطارئ، وقد أشار إلى ذلك الشهيد الثاني[١] والمحقّق العراقي[٢] أيضاً.

الوقفة الثالثة: ذكر لقصّة تحديد موضع المقام روايات تأريخيّة عديدة نشير إليها وهي[٣]:

---

١. الروضة ٢: ٢٤٩؛ والمسالك ٢: ٣٣٤.

٢. شرح تبصرة المتعلّمين ٤: ١١٥؛ وصرّح به الشيخ محمّد إبراهيم الجنّاتي أيضاً في مجلّة ميقات الحجّ العدد ٦: ١١٦، عام ١٤١٧هـ.

٣. جواهر الكلام، مصدر سابق، ولم نتعرّض لتحقيق هذه الروايات لعدم دخولها في مورد بحثنا.

الرواية الأُولى: إنّ أهل الجاهلية ألصقوا المقام بالبيت خوفاً عليه من السيول وبقي إلى زمن عمر بن الخطّاب كذلك، حتّى ردّه عمر إلى الموضع الذي كان عليه أيّام الخليل عليه السلام.

وناقش المحقق النجفي هذه الرواية ببعد ترك الرسول لذلك، خصوصاً مع علمه بموضعه وعدم علم عمر به.

وليس هذا بحثنا هنا، غير أنّه يوجد ـ في البال ـ تعليقان على هذه المناقشة، بغضّ النظر عن إعطاء جواب نهائي حول صحّة هذه الرواية التاريخية أو عدم صحّتها. وهذان التعليقان هما:

الأوّل: إنّ مسألة استبعاد علم عمر به غير واضحة، إذ من الممكن جدّاً أنّه وبحكم كونه من صحابة رسول الله صلى الله عليه وآله قد سمع منه هذا الأمر والموضع الحقيقي للمقام، وليس من الضروري أن يكون علم عمر مجامعاً لعدم علم الرسول صلى الله عليه وآله.

الثاني: أمّا مسألة استبعاد ترك رسول الله صلى الله عليه وآله لذلك فهي أيضاً غير واضحة؛ إذ لنفرض أنّه كان على عهد الخليل عليه السلام في هذا الموقع وأنّ العرب قد أزالوه عن موقعه لكن لماذا يجب أن يعيده الرسول صلى الله عليه وآله؟! فمن المحتمل جدّاً أنّ طبيعة مكان المقام ليست بالقضية ذات الاهتمام مادام في المسجد الحرام ويمثّل رمزاً للحادثة، كما أنّه لعلّ إبراهيم عليه السلام ـ خصوصاً على بعض روايات المقام ـ قد جعله في الموقع الفلاني لأمرٍ استلزمته الظروف لا لضرورة دينيّة بحيث لم تكن القضية ذات بُعد ديني مقدّس كما هو المفروض في ثنايا ذهن المستشكل، من هنا لم يرجعه رسول الله بينما توهّم عمر أنّه لابدّ من إرجاعه أو استحسن إعادته إلى موقعه الأوّلي، هذا من جهة.

ومن جهة اُخرى من الممكن أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان أيضاً يريد إرجاعه إلى مكانه الطبيعي لكن الظروف الموضوعية لم تكن لتسمح له بذلك ربما لانزعاج العرب أو ... وهذا الاحتمال وإن لم يكن بالقريب جدّاً لكن تعدّد الاحتمالات يفي برفع استبعاد المحقق النجفي.

الرواية الثانية: ما هو محكيّ في الجواهر عن ابن أبي مليكة من أنّ موضعه اليوم هو

موضع زمن الجاهلية، غايته أنّ السيل أخذه أيّام عمر، ولمّا جاء إلى مكّة رأى أنّهم بعد السيل قد ألصقوه بالبيت فردّه إلى موضعه الحالي بعد أن سأل عنه منهم.

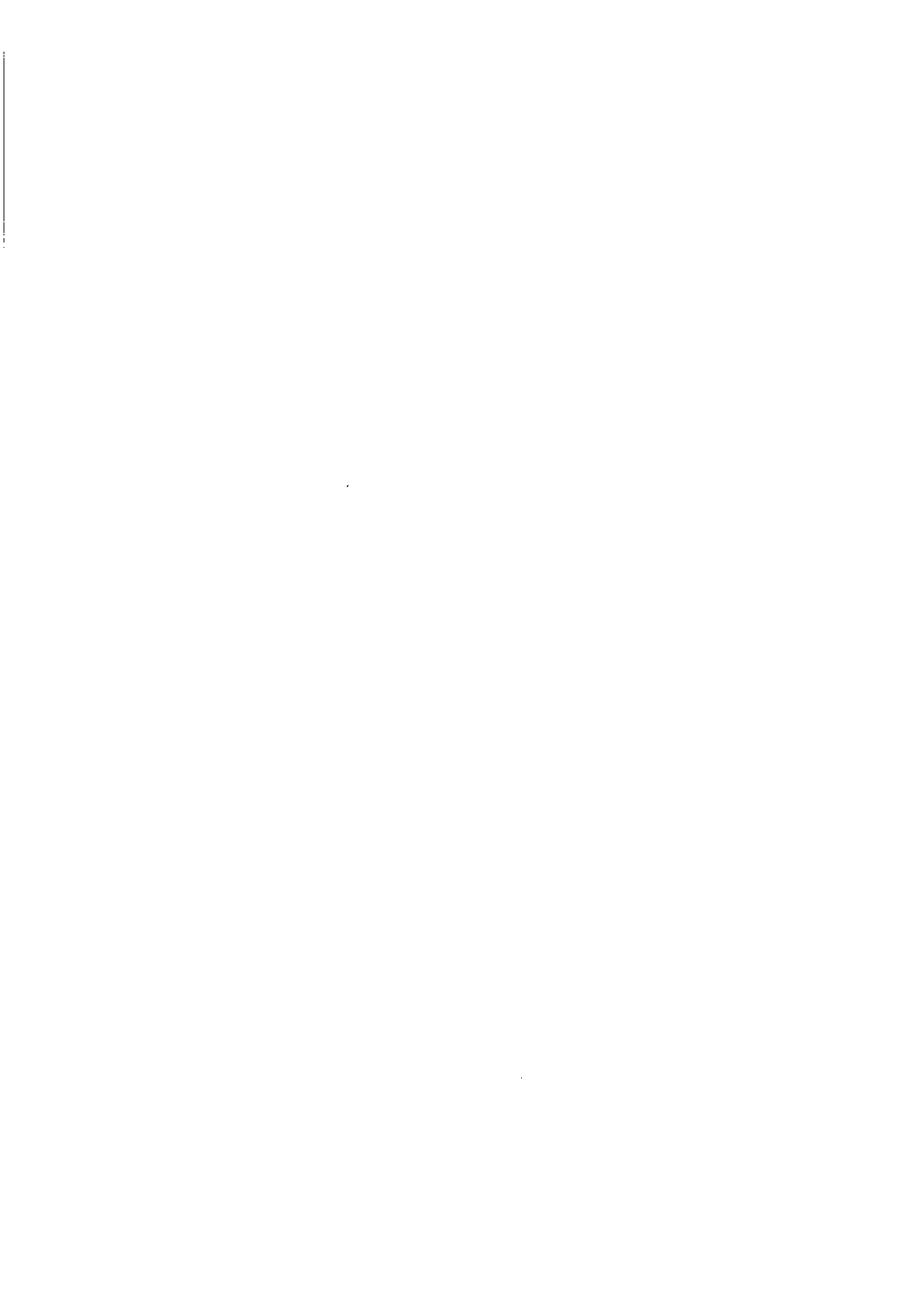
الرواية الثالثة: أنّ موضعه ـ كما نقله في الجواهر أيضاً عن ابن سراقة ـ أيّام الجاهلية كان على تسعة أذرع من البيت، ووسّعه رسول الله ﷺ إلى حدود عشرين ذراعاً حتّى لا ينقطع الطواف بالمصلّين خلفه، ثمّ أخذه السيل أيّام عمر، ثم ردّه عمر إلى موضع رسول الله ﷺ وهو موضعه الحالي.

غير أنّ هذه الرواية تفتقر إلى تبرير الستّة أذرع والنصف التي هي الفارق بين الموضع الحالي والموضع المذكور في الرواية؛ لأنّ المقام اليوم يبعد ستّة وعشرين ذراعاً ونصف الذراع عن البيت، لكنّه من الممكن أنّ تعبير «حدود عشرين ذراعاً» ـ لو كان وارداً في كلام ابن سراقة بهذا الشكل ـ أريد به ما لا ينافي فارق ستّة أذرع ونصف، كما لعلّه المحتمل، بشهادة أنّه يبعد أن يكون قد تغيّر الموقع بين زمن ابن سراقة وزماننا.

الرواية الرابعة: ما ورد في بعض الروايات عن أهل البيت عليهم السلام من أنّ موضعه أيّام الجاهلية كان كموضعه الآن، ثمّ ألصقه رسول الله ﷺ بالبيت، ثمّ ردّه عمر إلى موضعه الذي كان أيّام الجاهلية وبقي إلى يومنا هذا، ويؤيّد روح هذا المضمون خبر ياسين الضرير المتقدّم كما لاحظنا.

فقه الجدال في الحج

دراسة فقهية استدلالية حول مفهوم الجدال وأحكامه



تمهيد

من جملة تروك الإحرام في الحج «الجدال»، وقد دلّت على حرمته نصوص الكتاب والسنّة:

أ ـ أمّا الكتاب، فقوله تعالى: ﴿الحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الحَجِّ﴾[1].

ب ـ وأمّا السنّة، فجملة من الروايات، ومنها ما هو معتبر السند مثل: خبر عبد الله بن سنان، في قول الله عزوجلّ: ﴿وَأَتِمُّواْ الحَجَّ وَالعُمْرَةَ لله﴾[2]، قال: «إتمامها أن لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج»[3].

كما استدلّ على الحكم بالإجماع أيضاً، وهو وإن كان منعقداً بين المسلمين قاطبةً، إلّا أنّه مدركيّ، فلا يكون بنفسه دليلاً، بل المدرك هو الآيات والروايات، والبحث في الجدال يقع ضمن مباحث ومحاور:

١. مفهوم الجدال المحرّم

ما هو الجدال الذي حرّمته الآية؟ ما معناه؟ وما المراد به؟

الذي يبدو أنّ المسلمين انقسموا إزاء هذا الأمر، فقد ذهب مشهور فقهاء أهل

---

١. البقرة: ١٩٧.

٢. البقرة: ١٩٦.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٦، كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٣٢، ح٦.

السنّة[1]، إلى أنّ المراد بالجدال معناه اللغوي، وهو النزاع والمخاصمة و... ممّا هو معروف، أمّا فقهاء الشيعة[2] فقد ذهبوا ـ أكثرهم ـ إلى أنّ المراد به قول: «لا والله وبلى والله»، فكأنّ الجدال عندهم اتخذ معنى شرعياً جديداً، خرج به عن معناه اللغوي، فبعد أن كان يعني النزاع والخصومة لغةً، صار يعني شرعاً هاتين الكلمتين، سواء كان هناك

١. اُنظر: النووي، المجموع ٧: ١٤٠؛ والإمام مالك، الموطأ ١: ٣٨٩؛ والمغني لابن قدامة المقدسي ٣: ٢٦٥؛ والشرح الكبير ٣: ٣٢٩؛ وابن حزم، المحلّى ٧: ١٩٦؛ وقد لاحظنا أنّهم استعملوا كلمة «لا والله بلى والله» لدى حديثهم عن لغو اليمين لا في باب الحج، فراجع: الشافعي، كتاب الأم ٧: ٦٦، ٢٥٧؛ ومختصر المزني: ٢٩٠؛ والمجموع للنووي ١٨: ٤، ٧، ٨؛ والحجاوي، الإقناع ٢: ٢٥٣؛ والشربيني، مغني المحتاج ٤: ٣٢٥؛ وحواشي الشرواني ١٠: ١٢؛ والدمياطي، إعانة الطالبين ٤: ٣٥٩؛ والمدوّنة الكبرى للإمام مالك ٢: ١٠١؛ والرعيني مواهب الجليل ٤: ٣٩٩؛ والسمرقندي، تحفة الفقهاء ٢: ٢٩٥؛ والكاشاني، بدائع الصنائع ٣ ـ ٤؛ وابن نجيم المصري، البحر الرائق ٤: ٤٦٨؛ والدر المختار ٤: ٧؛ وحاشية ابن عابدين ٤: ٨؛ والمغني ١١: ١٧٩؛ والشرح الكبير ١١: ١٨٣؛ والبهوتي؛ كشاف القناع ٦: ٣٠٠؛ والعسقلاني، سبل السلام ٤: ١٠٧؛ والشوكاني، نيل الأوطار ٩: ١٣٢ ـ ١٣٣ و... وورد تفسير اللغو بالأيمان في بعض الروايات الشيعية بلا والله وبلى والله. فانظر: الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٦١.

٢. راجع: الصدوق، المقنع: ٢٢٣؛ والطوسي، النهاية: ٢١٩؛ والمبسوط ١: ٣٢٠؛ والرسائل العشر ٢٢٨؛ وابن البراج، المهذب ١: ٢٢١؛ والحلّي، الجامع للشرائع: ١٨٤؛ والعلّامة الحلّي، مختلف الشيعة ٤: ٨٧؛ والتذكرة ٧: ٣٩٣ ـ ٣٩٤؛ و ٨: ٢٧؛ وإرشاد الأذهان ١: ٣١٧، وتحرير الأحكام ٢: ١٧؛ وتبصرة المتعلّمين: ٩٠؛ وفخر المحقّقين، إيضاح الفوائد ١: ٢٩٦؛ والشهيد الأوّل الدروس ١: ٣٨٦، واللمعة: ٥٩؛ وابن فهد، الرسائل العشر: ٣٢١؛ والكركي، جامع المقاصد ٣: ١٨٣ ـ ١٨٤؛ ورسائل الكركي ٢: ١٥٤؛ والشهيد الثاني، الروضة البهيّة ٢: ٢٤٠؛ ومسالك الأفهام ٢: ٢٥٨؛ والأردبيلي، مجمع الفائدة ٦: ٢٩٣ ـ ٢٩٦؛ والعاملي، مدارك الأحكام ٧: ٣٤١ ـ ٣٤٢؛ والبهائي، جامع عباسي: ١١٧؛ والسبزواري، ذخيرة المعاد: ٥٨٩، ٥٩٣ ـ ٥٩٤؛ وكفاية الأحكام ١: ٢٩٩؛ والجزائري، التحفة السنية: ١٨٢؛ والبحراني، الحدائق الناضرة ١٥: ٤٦٢ ـ ٤٦٣؛ والأنصاري، مناسك الحجّ، سلسلة مصنفات الشيخ الأعظم ١٣: ٣٧؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة، كتاب الحج ٤: ١١٢ ـ ١١٤؛ والسرائر ١: ٥٤٥؛ والجناحي، كشف الغطاء ٤: ٥٧٣؛ والروحاني، فقه الصادق ١٠: ٤٦١ ـ ٤٦٣؛ وابن زهرة، غنية النزوع: ١٦٠، والمرتضى، الانتصار: ٢٤٢.

نزاع وخصومة أم لا؟

وقد وقع جدل بين فقهاء الإماميّة، انطلاقاً من التفسير المذكور، حول نقطتين:

الأولى: هل المحرّم هو هاتان الكلمتان معاً، أم أنّ الواحدة منهما تكفي؟

الثانية: هل المحرّم هو خصوص هاتين الكلمتين، أم المراد بهما الإشارة إلى مطلق اليمين حتّى لو كان بغير الصيغتين المذكورتين؟

بدورنا سنركّز بحثنا على النقطة التالية: أيّ من التفسيرين هو الصحيح لمفهوم الجدال؟ هل المعنى اللغوي أم اليمين؟ ما هو مدرك النظرية الثانية؟ وهل يمكن تصوّر نظريّة ثالثة أو رابعة في البين أم لا؟

ونتعرّض ـ بدايةً ـ لمدرك النظرية الأولى، ثمّ نعرّج على مدرك النظريّة الثانية، لنخرج بنتيجة نهائيّة في الموضوع بعون الله سبحانه.

مستند نظرية التفسير اللغوي للجدال

الذي يبدو أنّ المستند الرئيس للنظرية القائلة بأنّ الجدال المحرّم في الحجّ هو النزاع والمخاصمة، هو اللغة العربية، فالمصادر اللغوية تُجمع ـ حسب الظاهر ـ على أنّ الجدال في اللغة يعني النزاع والخصومة والحوار الصاخب وأمثال ذلك[1]، حتّى أنّ أصحاب النظرية الثانية أنفسهم أقرّوا بأنّ المعنى اللغوي قائم على ذلك، وأنّ نصوص السنّة هي التي دفعت إلى تبنّي القول الثاني، ولولاها لأخذنا بهذا المعنى في تفسير الآية الكريمة[2].

ولا شك في صحّة هذا الكلام، وأنّ هذا التفسير هو المتعيّن، غير أنّ المفروض مراجعة نصوص السنّة قبل البتّ بالموضوع، انطلاقاً من كونها مرجعاً ثانياً مع القرآن

---

١. راجع: ابن منظور، لسان العرب ١١: ١٠٥، و ١٥: ٢٧٨؛ والقاموس المحيط ٣: ٣٤٦ ـ ٣٤٧؛ ومجمع البحرين ١: ٣٥١ ـ ٣٥٣؛ وتاج العروس ٧: ٢٥٤، و ١٠: ٣٤١؛ والفروق اللغوية: ١٥٨ـ ١٥٩؛ والتبيان ٢: ١٦٤ ـ ١٦٥؛ ومجمع البيان ٢: ٤٣؛ والميزان ٢: ٧٩، و...

٢. اُنظر ـ على سبيل المثال ـ : الخوئي، المعتمد في مناسك الحج ٤: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ والشيخ كاشف الغطاء، كشف الغطاء ٤: ٥٧٣.

الكريم، لننظر: هل في السنّة الشريفة ما يفرض ـ منطقياً ـ العدول عن هذا التفسير الصائب في حدّ نفسه أم لا؟

ومعنى ذلك أن صحّة النظريّة الأولى صحّة معلقةٌ على الفراغ عن رصد مستندات النظرية الثانية، وهو ما سنقوم به الآن إن شاء الله تعالى.

مستند نظرية التفسير الشرعي للجدال

الظاهر أنّ المستند الوحيد الذي ينبغي التعرّض له للتفسير الشرعي للجدال هو الروايات الشريفة، فإنّ الإجماع هنا واضح المدركية، فلا يعتمد عليه، كما أنّ النص القرآني لا يدلّ عليها وفق ما أشرنا، ولا سبيل لدليل العقل في الميدان حسب ما يبدو لنا.

وعليه، فلابدّ من استعراض نصوص السنّة الواردة هنا، للوصول منها إلى نتيجة، وهذه النصوص هي:

الرواية الأولى: صحيحة معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أحرمت فعليك بتقوى الله، وذكر الله، وقلّة الكلام، إلّا بخير، فإنّ تمام الحجّ والعمرة أن يحفظ المرء لسانه إلّا من خير، كما قال الله عزّوجل، فإنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الحَجِّ﴾[1]؛ فالرفث: الجماع، والفسوق: الكذب والسباب، والجدال: قول الرجل: لا والله وبلى والله»[2].

ومن الواضح أنّ الرواية بصدد بيان معنى ما ورد في الآية، أي أنّها ناظرة إليها نظرةً تفسيرية، وتريد أن تشرح معناها، وليست في مقام بيان الحكم الشرعي فقط بقطع النظر عن الآية، بل الرواية ناظرة إلى الآية، فهي تحوي ـ إضافة إلى بيان الحكم الشرعي ـ تفسيراً للآية ونظراً إليها، ممّا يفرض جعل مدلول الآية بالمعنى الذي تنصّ عليه الرواية، فالخبر تامّ السند والدلالة.

---

١. البقرة: ١٩٧.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٣ ـ ٤٦٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، باب ٣٢، ح١.

الرواية الثانية: صحيحة علي بن جعفر قال: سألت أخي موسى عليه السلام عن الرفث والفسوق والجدال ما هو؟ وما على من فعله؟ فقال: «الرفث: جماع النساء، والفسوق: الكذب والمفاخرة، والجدال: قول الرجل: لا والله وبلى والله...»[١].

وحال هذه الرواية كحال سابقتها وإن لم يرد فيها ذكر الآية، ذلك أنّ السؤال عن هذه الثلاث بهذا الترتيب ظاهر في أنّ نظر علي بن جعفر إلى الآية نفسها، وأنّ الإمام لمّا فسّر الثلاث يكون قد فسّر الآية، وتكون النتيجة مطابقة لما استفدناه من الرواية الأولى.

الرواية الثالثة: صحيحة معاوية بن عمّار، وهي مثل الرواية الأولى، إلّا أنّه جاء في آخرها: وسألته عن الرجل يقول: لا لعمري وبلى لعمري؟ قال: «ليس هذا من الجدال، وإنّما الجدال: لا والله وبلى والله»[٢].

وهذه الرواية يبدو أنّها عين الرواية الأولى، وليست روايةً ثانية؛ لاشتراكها معها في مقطع كبير، مع وحدة الراوي، لكن المهم فيها أنّ الإمام عليه السلام نفى أن يكون من الجدال قول: «لعمري وبلى لعمري»، مستخدماً لحصره في (لا والله وبلى والله) كلمة «إنّما»، وهذا ما يفيد كون الجدال ـ حصراً ـ خاصاً بهذين التعبيرين، وأنّ الموضوع ليس موضوع نزاع ومخاصمة، وهذه دلالة إضافية، أي دلالة الحصر، تعطينا إيّاها هذه الرواية.

اللهم إلّا إذا قيل: إنّ الحصر هنا إضافي بلحاظ ما سبق، لا حقيقي لنفي المفهوم اللغوي[٣].

الرواية الرابعة: خبر زيد الشحّام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرفق والفسوق والجدال؟ قال: «أمّا الرفث فالجماع، وأمّا الفسوق فهو الكذب، ألا تسمع لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾[٤]، والجدال هو

١. المصدر نفسه: ٤٦٥، ح٤، و١٣: ١١٥.
٢. المصدر نفسه: ٤٦٥ ـ ٤٦٦، ح٥.
٣. أشار إليه المحقّق الكركي في جامع المقاصد ٣: ١٨٣.
٤. الحجرات: ٦.

قول الرجل: لا والله وبلى والله، وسباب الرجل الرجل»[١].

ونواجه مع هذه الرواية:

أوّلاً: إنّ الرواية ضعيفة السند بالمفضل بن صالح الضعيف[٢]، فلا يحتجّ بها.

ثانياً: إنّها تخالف غيرها من الروايات العديدة التامة السند، التي فسّرت الفسوق بالسباب، فإنّنا لم نجد رواية فسّرت الجدال بالسباب، كهذه الرواية، وهذا ما يجعلها معارضةً لصحيحتي: معاوية بن عمّار وعلي بن جعفر وغيرهما.

الرواية الخامسة: خبر العياشي في تفسيره عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله: ﴿**الحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الحَجِّ**﴾[٣]: «والرفث: الجماع، والفسوق: الكذب والسباب، والجدال: قول الرجل: لا والله وبلى والله»[٤].

وهذه الرواية من حيث الدلالة كسابقاتها، إلّا أنّها:

أوّلاً: ضعيفة السند بالإرسال، فلا يحتجّ بها.

ثانياً: إنّ الظاهر منها أنّها عين صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة، فهي متطابقة الألفاظ، مع وحدة الراوي، ولا دليل على تعدّد الرواية، فلا تقدّم لنا شيئاً إضافياً.

الرواية السادسة: صحيحة معاوية بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يقول: لا لعمري وهو مُحرم؟ قال: «ليس بالجدال، إنّما الجدال قول الرجل، لا والله، وبلى والله، وأمّا قوله: لا ها، فإنّما طلب الإسم، وقوله: يا هناه، فلا بأس به، وأمّا قوله: لا بل شانيك، فإنّه من قول الجاهلية»[٥].

ومن الواضح أنّ الرواية مستغرقة في تفسير الجدال بكلمات، لا بالنزاع والخصومة،

---

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٧، ح٨.

٢. راجع: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٨: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

٣. البقرة: ١٩٧.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، باب ٣٢، ح٩.

٥. المصدر نفسه: ٤٦٥، ح٥.

فإنّه لو كان الجدال بمعناه اللغوي، لم يكن معنى لهذه الموضوعات مطلقاً، لاسيّما مع استخدامها أداة الحصر «إنّما»، فهي تامّة الدلالة مضافاً إلى تماميّة السند.

الرواية السابعة: صحيحة أبي بصير ـ ليث بن البختري ـ قال: سألته عن المُحرم يريد أن يعمل العمل فيقول له صاحبه: والله لا تعمله، فيقول: والله لأعملنّه، فيخالفه مراراً، يلزمه ما يلزم الجدال؟ قال: «لا، إنّما أراد بهذا إكرام أخيه، إنّما كان ذلك ما كان [لله] فيه معصية»[١].

والرواية تركّز على مفهوم اليمين في الدلالة، غايته أنّها تحصر ذلك باليمين الذي فيه معصية، وهذا يثبت المبدأ، وهو صيرورة مفهوم الجدال منحصراً في اليمين، وإن كان وقع بحث في تفصيله، وهو قضية المعصية وعدمها[٢].

إلّا أنّ الإنصاف أنّ هذه الرواية لا دلالة لها على المطلوب، وذلك:

أوّلاً: إنّ أقصى ما تفيده دخول بعض الأيمان في مفهوم الجدال، لكنّها لا تنفي المفهوم اللغوي، على خلاف الحال في الروايات السابقة التي التزمنا دلالتها على التحوّل المفهومي شرعاً للكلمة، إما من خلال ظهورها في النظر إلى الآية لتفسيرها بما يصرفها عن المعنى اللغوي، أو استخدام أدوات تفيد المؤدّى نفسه إن لم نقل بإضافة الحصر بلحاظ مثل «لا لعمري» ونحو ذلك.

فنحن نريد هنا، تأكيد تأسيس معنى جديد لكلمة الجدال، كما هي النظرية المشهورة عند الإماميّة، لا اعتبار المعنى اللغوي مع إضافة، فهذا ما لم يذهب إليه المشهور، كما هو ظاهر كلماتهم.

ثانياً: إنّ الرواية ليست ظاهرة في أخذ خصوصيّة اليمين، بل يحتمل فيها جدّاً أن يكون المراد السؤال عن هذه الحالة بوصفها جدالاً بالمعنى اللغوي، أو ممّا يحتمل فيه شبهة الجدال، لاسيّما بقرينة قوله: «فيخالفه مراراً»، ممّا يحتمل معه صرف مفهوم الجدال والخصومة لغةً، ومعه فلا يحرز أنّ المراد منها اليمين وإن استخدمته الرواية، وإنّما

---

١. المصدر نفسه: ٤٦٦، ح٧.

٢. راجع: الخوئي، المعتمد ٤: ١٦٣ ـ ١٦٤.

فسّرت الرواية بها ينسجم مع سائر الروايات للأنس بالمعنى، وإلّا لو بقينا وإيّاها وحدنا لأمكن جعلها منسجمةً تماماً مع المعنى اللغوي، لاسيّما وأنّها تنفي الحكم في موردٍ لا خصومة فيه، وإنّما سأل السائل لشبهة كون المورد مخاصمة.

فهذه الرواية لا يصحّ التمسّك بها لإثبات ما ذهب إليه المشهور.

الرواية الثامنة والتاسعة والعاشرة: خبر أبي بصير عن أحدهماﷺ قال: «إذا حلف بثلاثة أيمان متتابعات صادقاً فقد جادل، وعليه دم، وإذا حلف بيمين واحدة كاذباً فقد جادل، وعليه دم»[1].

وتقريب دلالتها أنّها تركّز على مفهوم اليمين، حتّى أنّها تميز بين اليمين الصادقة والكاذبة، ممّا يجعلها تنظر إلى الانصراف عن موضوع المعنى اللغوي بحكم الأمر المفروغ منه.

إلّا أنّه مع ذلك يمكن القول بأنّ الرواية لا تنفي المعنى اللغوي، بل توسّع دائرة الجدال، بما يشمل اليمين، فيمكن القول: إنّها ساكتة عن الدلالة اللغوية الموجودة في الآية، غايته أنّها توسّع ـ بالتعبّد والاعتبار على سبيل الحكومة ـ المراد من الجدال المحرّم شرعاً بما يشمل اليمين.

ونحو هذه الرواية خبران آخران لمعاوية بن عمّار ولأبان بن عثمان، عن أبي بصير[2].

الرواية الحادية عشرة: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفرﷺ قال: سألته عن الجدال في الحجّ؟ فقال: «من زاد على مرّتين فقد وقع عليه دم»، فقيل له: الذي يجادل وهو صادق؟ قال: «عليه شاة، والكاذب عليه بقرة»[3].

إلّا أنّ هذه الرواية لا تدلّ على رأي المشهور أبداً، فهي لا تبيّن حقيقة الجدال، بل تشير إلى أنّه لو وقع كانت كفّارته كذا وكذا، ومجرّد التعبير بصادقاً وكاذباً لا تدلّ على مسألة اليمين، لأنّ الجدال قد يكون صادقاً وكاذباً، فقد يجادل في أمر يرى نفسه على

---

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٦، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، باب ٢٢، ح٤.

٢. المصدر نفسه: ١٤٦ ـ ١٤٧، ح٥، ٧.

٣. المصدر نفسه: ١٤٧، ح٦.

حقّ فيه، وقد يجادل في أمر يعلم أنّه غير محقّ فيه، فتعبير: «صادقاً وكاذباً» كما يصحّ في مورد اليمين، كذا يصح في المعنى اللغوي للجدال، فترجيح احتمال اليمين لا معنى له.

الرواية الثانية عشرة: صحيحة يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يقول: لا والله وبلى والله وهو صادق، عليه شيء؟ قال: «لا»[١].

وتقريب الاستدلال بالرواية أنّها سألت عن الكفّارة، ممّا يرشد إلى مفروغية الحكم بكون هذا التعبير من محرمات الإحرام، وحيث لا مجال لإدخال هذا المورد إلّا في الجدال بقرينة سائر الروايات، كانت هذه الرواية داعمةً لتلك النصوص المناصرة لقول المشهور.

لكن مع ذلك يناقش بأن أقصى ما تفيده الرواية ـ بالتقريب المتقدّم ـ اندراج اليمين في الجدال، لا تحوّل مفهومه إلى معنى جديد كما عليه المشهور؛ فلا تكون الرواية دالّةً على القول المشهور هنا.

الرواية الثالثة عشرة: خبر إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «من جادل في الحجّ فعليه... والفسوق الكذب، والجدال: قول لا والله وبلى والله، والمفاخرة»[٢].

وهذه الرواية مردودة وذلك:

أوّلاً: بضعفها السندي بالإرسال، دون وجود عامل بها، بل الظاهر أنّ الأصحاب هجروها لمخالفتها لروايات كثيرة في صدرها، لا في المقطع الذي نقلناه وهو موضع شاهدنا[٣]، وما ذكره بعض الفقهاء من أن سقوط بعضها لا يسقط حجّية البعض الآخر[٤] مردود أصوليّاً؛ لأنّ دلالة البعض الساقط لم تسقط لتقية ونحوها ممّا يحتمل

---

١. المصدر نفسه: ١٤٧، ح٨.

٢. المصدر نفسه: ١٤٨، ح١٠؛ وتفسير العياشي: ٩٥.

٣. لمزيد من الاطلاع، راجع: النراقي، مستند الشيعة ١٣: ٢٩٢، والخوانساري، جامع المدارك ٢: ٦٣٠ ـ ٦٣١، والخوئي، المعتمد ٤: ١٧٢؛ والروحاني، فقه الصادق ١١: ٢١٤؛ والحكيم، دليل الناسك: ٢١٩.

٤. الطباطبائي، رياض المسائل ٧: ٤٢٦؛ والنجفي، جواهر الكلام ٢٠: ٤٢٢.

معه التبعيض في الحجّية.

وعلى أية حال فهي غير معتبرة السند.

ثانياً: إنّها فسّرت الجدال بالمفاخرة، وهذا ما لم يرد في الروايات الأخرى، نعم ورد في خبر زيد الشحّام المتقدّم تفسير الجدال ـ إضافة إلى الجملتين المعروفتين ـ بسباب الرجل الرجل، وهذا مخالف لدلالة الحصر والسياق الحصري الوارد في الروايات الأخرى، فلعلّه يكون مضعّفاً.

هذه هي الروايات الواردة في المقام قد بلغت ثلاث عشرة رواية، والذي ثبت منها سنداً ودلالة ثلاث روايات فقط، فالرواية الأولى والثالثة واحدة، كما أن الرواية الرابعة والخامسة والثالثة عشرة ضعيفة السند، أمّا الرواية السابعة والثامنة والتاسعة والعاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة فهي قاصرة دلالة، بمعنى أنّها تفيد شمول مفهوم الجدال القرآني لمثل بعض الأيمان على أبعد تقدير، على سبيل الحكومة الموسّعة بالتعبد والاعتبار، لا أنّها تخلق تحوّلاً جذرياً في مفهوم الجدال كما عليه المشهور، وفق ما تقدّم، على أنّ الرواية الأولى والسادسة مشتركة في راويها، وهو معاوية بن عمّار، وفي حالٍ من هذا النوع لا ينبغي ادّعاء الاستفاضة فضلاً عن التواتر، نعم ثمة دليل صحيح ومعتبر.

إلّا أنّه مع ذلك كلّه قد يقدّم تصوّر آخر عن مفهوم الجدال المحرّم في الحجّ، نعرضه ضمن نظرية ثالثة ـ ذات وجوه ـ هي:

نظرية الجدال بالمعنى الأخصّ (عرض الاحتمالات المتصوَّرة)

قد يقال: إن مراجعة نصوص الكتاب والسنّة في موضوع الجدال المحرّم على الحاجّ تدلّ على أنّ الحرام نوع خاصّ من الجدال، وهو ذاك الجدال الذي يتّسم بالشدّة والازدياد عرفاً بحيث يستخدم فيه الطرفان الأيمان والحلف لتأكيد موقفهما، أمّا الجدال العادي الهادئ أو العابر فليس مشمولاً لحرمة الجدال، بعد البناء على حجيّة الخبر الواحد.

وتقريب ذلك أنّ الآية القرآنيّة ركّزت مفهوم الجدال، ولم يرد أيّ معنى لغوي للجدال يفسّره باليمين، فضلاً عن نوع خاصّ من اليمين، والتمثيل بكلمتي: لا والله

وبلى والله، وحيث كان القرآن عربياً لزم تفسير الآية وفق المعنى اللغوي العرفي لدى أبناء اللسان العربي، وليس إلّا ما سبق وأسلفناه من المعنى اللغوي.

والتحقيق في فهم الروايات الواردة في المقام، أن أمامنا في تفسيرها احتمالات خمسة هي:

الاحتمال الأوّل: أن يراد بها تأسيس معنى شرعي للجدال، مباين تماماً للمعنى اللغوي والعرفي، وهذا الاحتمال ـ رغم أنّه المنصرف عرفاً من الروايات ـ مردود، إذ لو كان مراد الروايات ذلك لكانت مناقضةً للقرآن، فيجب طرحها حتّى لو كانت صحيحة السند، وإلّا فما معنى مخالفة القرآن، وطرح النصوص التي تعارضه؟! فإن المورد من أوضح مصاديق المخالفة؛ لأنّ النصّ القرآني يعطي معنى في ظهوره الذاتي، فيما تنفيه تماماً ـ حسب الفرض ـ الدلالة الالتزامية لمفاد الحصر الوارد في الروايات، فإنّ الأحاديث بحصرها معنى الجدال في اليمين بقطع النظر عن النزاع والخصومة، تريد بالدلالة الالتزامية نفي النزاع والخصومة، وهو ما يساوق نفي الظهور القرآني، فتكون الرواية مخالفةً للقرآن، لا بنحو التخصيص أو التقييد، بل بنحو المباينة عرفاً، مع الأخذ بعين الاعتبار الدلالة الالتزامية المشار إليها، وإذا أريد حذف هذه الدلالة لبطل الاحتمال الأوّل الذي يساوق القول المشهور بين الإماميّة، فإنّ هذا الاحتمال قائم على الحصر ونفي الجدال بالمعنى اللغوي.

إذن، فحصر الجدال ببعض أنواع اليمين فقط، مخالف للظهور القرآني للآية، فتطرح الروايات أو يردّ علمها إلى أهلها، ولا معنى لمقارنة كلمة «جدال» بكلة «غائط» في أن الشرع أكسبها معنى جديداً[1]، فإنّ هذا لا ضير فيه، لو كانت الآية قد نزلت بعد هذا التحوّل وحصول الحقيقة الشرعية، وليس كذلك، فتحمل الآية على المعنى اللغوي، إذ لم يرد ما يدلّ على حصول التحوّل قبل عصر الصادقين‰، فقد تمّ هنا الخلط بين أمرين.

قد يقال: إنّ هذا يتمّ لو لم تكن الروايات بصدد الإشارة إلى الآيات وتفسيرها، وقد

---

١. ابن زهرة: غنية النزوع: ١٦٠.

تقدّم أنّها في هذا الصدد، لا أقلّ الرواية الأولى والثانية المتقدمتين، ومعه يؤخذ بدلالة الرواية في تفسيرها للآية الكريمة.

وهذا الكلام قد يبدو بظاهره جيّداً، إلّا أنّه قد وقع فيه خلط بين الحديث الواقعي والحديث المنقول، فلو أنّنا سمعنا المعصومعليه السلام يفسّر لنا الآية باليمين، لوجب علينا قبول تفسيره، ولا مجال للنقاش معه، وهذا واضح، إلّا أنّه خاص بالعلم اليقيني بصدور الرواية، وقد أسلفنا أنّ هذه الرواية لا استفاضة فيها فضلاً عن التواتر، وعمل الأصحاب بها لا يصيّرها قطعية الصدور، وعهدة القطعيّة على مدّعيها.

أمّا لو لم يحصل لنا يقين بصدور الحديث عن المعصومعليه السلام، فلا يمكن أن نتعامل معه معاملة الصادر الواقعي مطلقاً، بل إنّ حجّيته تكون حينئذٍ مشروطة بعدم مخالفته للكتاب، ومجرّد ادعاء الخبر أنّه يفسّر القرآن لا يغيّر من واقع الأمر شيئاً، فإنّ هذه الخصوصيّة لا ترفع عنوان معارضة الكتاب، ومع تحقّق هذا العنوان ينبغي تطبيق قواعد الحجّية القاضية بسقوط اعتبار الأخبار.

وكلّي ظنّ بأن الخلط بين السنّة الواقعيّة والسنّة الظنيّة المحكيّة هو ما يفضي عادةً إلى توهّم حاكميّة نصّ السنّة المحكيّة على نصّ الكتاب، وافتراض أنّنا قد خفي علينا شيء في نصّ القرآن الكريم.

نعم، لو كانت الرواية بصدد بيان بطون القرآن أو معانٍ لم تظهر لنا منه لربما أمكن القول بأنّه لا يمكن ردّها لمجرّد أنّنا لم نفهم هذا المعنى عينه من الكتاب، إلّا أنّ المقام ليس كذلك بل هو مقام أنّ ما أعطتنا إيّاه الرواية ينافي الظهور العرفي، فهذا الظهور ليس بساكت عن مدلول ما أفادته الرواية، وهو الحصر باليمين، بل هو نافٍ له، وهذا هو المصداق البارز لمعارضة الكتاب، وإلّا فلم يُشترط إطلاقاً في معارضة الكتاب أن تكون الدلالة القرآنيّة صريحةً أو قطعيّة، كما لم يشرط في تطبيق قاعدة الطرح أن لا تكون الرواية ذات لسان تفسيري، وإلّا أمكن لأيّ وضّاع نسبة مخالفة الكتاب الكريم إلى المعصوم، إذا صاغ قوله بلغةٍ تفسيريّة، فلاحظ.

وبهذا ظهر فساد القول المشهور، الذي لا معنى لدعمه بالاحتياط كما فعله ابن

زهرة[١]، فإنّ الاحتياط يقتضي تجنّب الجدال والحلف معاً، لا الترخيص في الجدال الذي نصّت الآية على حرمته، وتحريم الحلف فقط، كما هو واضح، كما لا معنى لدعمه بالإجماع[٢] بعد كونه واضح المدركية.

هذا، وقد ردّ السيّد الگلپايگاني على من تمسّك ـ لدعم القول المشهور ـ بإطلاق الحلف دون ذكر المخاصمة، بأنّ الروايات مسوقة لبيان الآية، وهذا بنفسه يشهد على أنّ المراد بالجدال الجدلُ المؤكّد باليمين. بل يمكن القول: إنّ احتفاف نصّ الروايات بمثل هذا الجوّ يصلح بنفسه مانعاً عن انعقاد إطلاق فيها للحلف مطلقاً، ولو بدون جدال[٣].

وكلامه في غاية المتانة، ويمكن دعمه أيضاً بأنّه لو كان المراد محض الحلف لا غير، وكان المعنى اللغوي محض المخاصمة بقطع النظر عن الحلف، لكان ينبغي أن نجد ولو تساؤلاً واحداً من المتشرّعة طيلة ثلاثة قرون حول: كيف أريد من الآية معنى لا تمّت إليه بصلة ولا تتحمّله اللغة العربيّة، ألم يكن يستدعي ذلك إثارة علامات التساؤل من جانب الرواة أو من جانب فقهاء أهل السنّة المعاصرين للإمامعليه السلام؟ والحال أنّنا لم نعثر على أيّ رواية ـ ولو ضعيفة ـ تشير ولو إشارة عابرة إلى هذا الموضوع، ممّا يكشف عن أن السامعين إنّما فهموا من الروايات ما يتضمّن معنى الجدال، لا ما يخرج عنه إلى الحلف دون مخاصمة.

والمتحصّل: أن هذا الاحتمال يصعب الأخذ به جداً.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد توسعة مفهوم الجدل لما يشمل اليمين الصرف، بمعنى أن تكون الروايات حاكمة على الآية، موسّعة لها توسعةً تعبّدية، فبعد أن كان الجدال واقعاً هو النزاع والخصومة والمراء و ... صار الآن ـ ببركة الروايات ـ ذا فردين، أحدهما: الفرد الواقعي وهو النزاع، وثانيهما: الفرد التعبدي الذي قدّمته لنا الحكومة،

---

١. ابن زهرة، غنية النزوع: ١٦٠.
٢. المصدر نفسه: والمرتضى، الانتصار: ٢٤٢.
٣. الگلپايگاني، كتاب الحج ٢: ١٤٢.

وهو صرف اليمين أو اليمين الخاص المذكور في النصوص.

وهذا الاحتمال لا يمكن القول بأنّه معارضٌ للكتاب، إذ هو لا ينفي الدلالة القرآنيّة بل يقرّها ويثبتها، غايته أنه يضيف فرداً تعبّدياً على الجدال، هو اليمين، وهذا ممّا لا ضير فيه.

إلّا أنّ هذا الاحتمال يعاني من ضعف إثباتي، وهو أنّ بعض الروايات الواردة كانت بصدد الإشارة إلى الآية، وشرحها، ومعه فشرحها الآية ـ سيّما مع دلالة الحصر في بعضها ـ بالفرد التعبدي الجديد خلاف الظاهر، إذ لو كانت تريد هذا الاحتمال لكان عليها أن تبيّن الفرد الواقعي والفرد التعبّدي، لأنّها في مقام التفسير، فكيف غضّت الطرف عن المعنى الأولي وهي ظاهرة في التفسير، لتشير فقط إلى التعبّدي، فإنّ هذا خلاف الظاهر، سيّما وأنّنا لم نجد تساؤلاً لدى المشترّعة عن الفرد الواقعي، ومعه لابد من افتراض أنّه كان مفروغاً عنه عندهم، وهو خلاف ظاهر السائل في الروايات.

نعم، الروايات الأُخرى مثل الرواية السادسة، والثامنة، والتاسعة، والعاشرة، والثانية عشرة، ليس فيها هذا الضعف الإثباتي، فيمكن الأخذ بها فعلاً، لإثبات أن اليمين من المحرّمات دون نفي الجدال بالمعنى اللغوي.

الاحتمال الثالث: أن يقال: إنّ المراد بـ «لا الله وبلى والله» مرتبة من الجدال، عندما يشتدّ الخصام فيبلغ بالطرفين حدّ الحلف واليمين، وعليه فتكون الروايات التي تشير إلى هاتين الجملتين إنّما تمثلان تعبيراً كنائياً عن اشتداد الخصام بين الطرفين، فلا تزيد الروايات عن المعنى اللغوي للكلمة، غايته أنّها تضيّق من دائرة الجدال الحرام، فبعد أن كان يشمل مطلق الجدال، صار يراد منه جدال خاصّ، وهذا ما يفهم ممّا نقله في التذكرة عن ابن عبّاس، جاعلاً ما قاله الأئمّة بمعناه..[1].

وهذا الاحتمال قريب إلى الفهم العرفي لمجموعة النصوص الواردة في المقام، ولا يلزم منه أيّ تكلّف، لا تكلّف الحكومة، ولا غيرها، وقد مال إلى هذا الاحتمال الفاضل

١ـ العلّامة الحلّي، تذكرة الفقهاء ٧: ٣٩٣.

الهندي في كشف اللثام[١]، والطباطبائي في رياض المسائل[٢]، والخوانساري في جامع المدارك[٣]، والگلپايگاني في كتاب الحج[٤] وغيرهم.

ويعزّز هذا الاحتمال ـ كما قيل[٥] ـ مضافاً إلى أصالة عدم الحرمة في غير مورد الخصومة هذه، صحيحة أبي بصير المتقدّمة (الرواية السابعة)، حيث نفت الجدال في مورد إكرام الأخ ممّا يدلّ على الحصر بمورد الخصومة.

لكنّ هذا الاحتمال يواجه مشاكل أيضاً، ففي الرواية الثالثة نفى الإمام أن يكون قول مثل: لا لعمري من الجدال، حاصراً إيّاه بلا والله وبلى والله، فلو كانت المسألة مسألة نزاع شديد لم يكن لخصوصيّة التعبير معنى، والأمر نفسه تفيده الرواية السادسة، وكلتاهما صحيحة السند، ومعه كيف يمكن تفسير الآية مع الروايات بهذا المعنى؟!

وأمّا التمسّك بالأصل هنا فهو جيّد؛ لولا أنّه لم يحن وقته بعد، إذ نحن نبدأ بالأمارات والأدلّة لكي نعرف ماذا تعطينا، فإذا أجمل الأمر عُدنا إلى الأصل، وسيأتي، وأمّا خبر أبي بصير فهو لا يدلّ على أنّ متعلّق الحكم هو الخصومة، بل يدلّ على اشتراط وجودها، لا كفايتها، وفرق واضح بينهما.

الاحتمال الرابع: أن يقال: إن «لا والله وبلى والله» يراد منه أبسط أنواع الحلف، فتكون كناية عن التشدّد في إطلاق حرمة الجدال، فكأنّه يقول: إنّ الحرام مطلق الجدال، حتّى هذا الذي فيه أبسط أنواع الحلف العابر غير المقصود.

ويدعم هذا الاحتمال أمران:

الأوّل: ما استفاض في مصادر الفقه والرواية السنّية، وكذا بعض المصادر الحديثيّة

---

١. الهندي، كشف اللثام ٥: ٣٦٩.

٢. الطباطبائي، رياض المسائل ٦: ٣١٣.

٣. الخوانساري، جامع المدارك ٢: ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

٤. الگلپايگاني، كتاب الحجّ ٢: ١٤١، وتقرير الحجّ ١: ١٩٥.

٥. المدني الكاشاني، براهين الحجّ ٣: ١٣٢؛ كما يصلح كلامه لدعم الاحتمال الخامس الآتي؛ وانظر: المرتضى، الانتصار: ٢٤٢.

الشيعية، وقد أسلفنا نقل قسم منها، من أخذ «لا والله وبلى والله» أبرز أنموذج للغو اليمين، وهو اليمين التي تقع من المتكلّم بلا قصد الحلف، فإن ارتكاز هذا المثال، يدلّ على أن العرف آنذاك يرى مثل هذا التعبير سائداً في أوساط الناس، وأهل السوق وغيرهم، بحيث يصدر من المتحاورين عن غير قصد، لشدّة شيوع استخدامه في المحاورات، فعندما يذكر الإمام عليه السلام هذا المثال في باب الحجّ، فهو يريد التشدّد في أمر الجدال لا التخفيف، خلافاً لمفاد الاحتمال الثالث المتقدّم.

الثاني: ما نقله جماعة ـ منهم ابن حجر والعظيم آبادي ـ من أنّه نقل عن عطاء والشعبي وطاووس والحسن وأبي قلابة أن «لا والله وبلى والله» لغة من لغات العرب، لا يراد بها اليمين، وهي من صلة الكلام[1]، فهذا يؤكّد ـ رغم أنّها يمين ـ أنّها تحوّلت نتيجة كثرة استعمالها إلى أداة وصل في الكلام، ممّا يرشد إلى ما ذكرناه.

وهذا الاحتمال ـ رغم لطافته ـ يواجه المشاكل عينها التي واجهها الاحتمال السابق، فلو كان المراد مطلق الجدال فلماذا لم تحكم بذلك الرواية الثالثة التي ورد فيها: لعمري؟! وهكذا غيرها.

ولعلّ هذا ما يضطرّنا للذهاب إلى الاحتمال الخامس وهو:

الاحتمال الخامس: أن يراد مطلق الخصومة المرفقة باليمين، سواء كانت شديدة أم خفيفة، ولعلّ هذا أيضاً هو مراد الفقهاء الذين ذكرنا أسماءهم في الاحتمال الثالث، مضافاً إلى أنّه ظاهر آخرين[2].

وميزة هذا الاحتمال أنّه:

أوّلاً: لا يعارض النصّ القرآني، بل يخصّصه، فبعد أن كان المراد ظاهراً مطلق الجدال صار المراد الجدال المصحوب باليمين، أو بحصّة خاصّة منه.

ثانياً: لا يفترض نحواً من الحكومة، كما في الاحتمال الثاني، فلا تكون هناك غرابة في

---

١. ابن حجر، فتح الباري ١١: ٤٧٦؛ والعظيم آبادي، عون المعبود ٩: ١١٣.

٢. انظر: المدني الكاشاني، براهين الحجّ ٣: ١٣٢، ١٣٣؛ والسيّد محمود الشاهرودي، كتاب الحجّ ٣: ١٨١ ـ ١٨٢.

تفسير الإمام عليه السلام، وعدم ذكره للفرد الواقعي إنّما هو لوجوده ضمن الفرد الجديد، فإن المفروض أن الفرد الذي تحرّمه الروايات هو جدال حقيقي غايته مرفق بمطلق اليمين أو بيمين خاصّ.

ثالثاً: إنّ هذا الاحتمال لا يواجه مشكلة الرواية الثالثة، كما واجهها الاحتمال الثالث؛ لأنّ سلب الحرمة عن مثل: لعمري و... إنّما هو من باب عدم كون ذلك حلفاً، وإنّما لم نقل هذا الكلام في الاحتمال الثالث؛ لأنّ المفروض هناك أن تكون الحرمة منصبّة على النزاع الشديد، والحلف إنّما يكون طريقاً ومشيراً إلى ذلك، ومعه فتغيّر التعبير المشير أو الدالّ على تحقق متعلّق الحرمة لا ينبغي أن يضرّ شيئاً، على خلاف الحال هنا، فإنّ المفروض ثبوت الحرمة على مطلق الجدال، غايته شرط أن يرفق بحلف خاصّ أو مطلق الحلف بالله تعالى.

وبهذا كلّه، يردّ على مثل السيّد الخوئي[1]؛ حيث تمسّك بصحيحة معاوية (الرواية السادسة) لإثبات الاحتمال الأوّل.

نعم، يبقى على هذا الاحتمال تفسير مثل الرواية السادسة، والثامنة، والتاسعة، والعاشرة، والثانية عشرة، ومنها ما هو الصحيح السند؛ إذ تقدّم أنّها لا تأبى الاحتمال الثاني، فما هو المرجّح؟

وقد يقال هنا: إن دوران الأمر بين التخصيص لا بلسان الحكومة ـ كما عليه الاحتمال الخامس ـ والتخصيص بلسانها، كما هو الاحتمال الثاني، يفرض تقديم لسان التخصيص بدون الحكومة، إذ يراه العُرف أقلّ مؤونةً، وأسرع انسباقاً إلى الذهن العرفي، ولاحظ ذلك من نفسك.

لكن مع ذلك كلّه، نلاحظ على هذا الاحتمال الأخير (الخامس) أنّه لو صحّ نسأل: هل هذا البيان الوارد في مجمل هذه النصوص هو بيان عُرفي واضح للكشف عن أنّ حرمة الجدال مخصوصة بالجدال المرفق باليمين؟! هل قول: «الجدال هو لا والله وبلى والله» يستفاد منه عرفاً هذا المعنى، سيّما بقرينة الحصر في بعض النصوص؟! لماذا لم يرد

١. الخوئي، المعتمد ٤: ١٦٢ ـ ١٦٣.

في أيّ نصّ حديثي أيّ لسان آخر أوضح في الدلالة؟! أليس الاحتمال الأوّل هو المنسبق إلى الذهن وقد أحرزنا بطلانه؟ ألا يشهد لذلك ـ من باب التأييد ـ أنّه هو ما فهمه جلّ العلماء المتقدّمين؟!

إنّ هذا ـ وللإنصاف وعند النظر بعرفيّةٍ إلى النصوص ـ ما يفقدنا الوثوق بالدلالة المذكورة، رغم لطافتها في الاحتمال الخامس، فليراجع القارئ الروايات بروح عرفيّة بعيدة عن التصوّرات المسبقة ليتأكّد ممّا نقول.

نعم لو كان هذا اللفظ منصرفاً عند العرب إلى معنى خاصّ أوجب اتكال الإمام عليه السلام، لأمكن ذلك، لكنّنا لا نحرز هذا الأمر، ومعه فلا يكفي مجرّد الافتراض.

وعليه، يظهر أنّ كلّ احتمالٍ من الاحتمالات التفسيرية السابقة فيه جهة ضعف، وأضعفها الأوّل، وأفضلها الأخير، لكن لا ترجيح قاطع يجمع بين الروايات جميعها، وعليه تتعارض القرائن والشواهد، ويُرجع إلى العمومات الفوقانيّة، وهي الآية الكريمة الدالّة على نفي مطلق الجدال، الذي يعني النزاع ونحوه، وإلّا فيرجع إلى أصالة عدم الحرمة ويؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو الذي يجمع فيه بين شدّة الخصومة مع اليمين، أي الجمع بين الاحتمال الثالث والخامس، فهذا قدرٌ متيقّن للحرمة، وتجري البراءة عن غيره إذا لم يدخل ضمن دائرة المتيقّن.

نتيجة البحث في تفسير الجدال المنهي عنه في الحج

وعليه، فإذا بنينا على حجّية خبر الواحد، وبنينا كذلك على إمكان تخصيص القرآن بالآحاد فالتفسير الأخير ـ بعد الأوّل ـ هو الأوفق بالقواعد والأقرب للعرفية، لولا ما فيهما من محاذير، وإلّا لزم الأخذ بالآية لتدلّ على حرمة الجدال مطلقاً، بما يصدق عليه الجدال عرفاً، وهذا هو الأقوى، لأن هذا السياق كلّه ـ بعد عدم انعقاد تواتر أو ما هو قريب منه في النصوص ـ يفقدنا الوثوق بتلك الروايات الصادرة لمواجهتها النصّ القرآني بالشكل الذي شرحناه. وحيث إننا نبني على حجية الخبر الموثوق لا الثقة كما حققناه في أصول الفقه مفصّلاً كان المتعيّن الأخذ بالآية وترك الروايات، وهو ما نرجّحه هنا بإيكال الروايات إلى أهلها والله العالم.

هذا كلّه من حيث المبدأ، وأمّا كون الجدال في معصية، أو تكرّر الحلف، أو الحلف الكاذب والصادق، أو الحوار الذي لا نزاع فيه، فهو ما سيأتي لاحقاً، إن شاء الله تعالى.

٢. شمول الحكم للرجل والمرأة

أثار تكرّر كلمة الرجل في روايات الجدال استفهام بعض الفقهاء[١] في احتمال أن يكون الحكم مختصّاً بالرجال، فيكون الجدال من محرّمات الإحرام الخاصّة، لا من تلك المشتركة بين الرجل والمرأة.

والذي يبدو أن الجدال شامل في حكمه للرجل والمرأة معاً، وذلك:

أوّلاً: إنّ استخدام كلمة الرجل غالب في التعابير العربية، دون أن يراد منه الاختصاص، ومع هذه الغلبة لا تحرز القيدية في النص، بل يبقى الظهور على حاله، فيكون أخذه على نحو المثالية. وهو ما استخدمه الفقهاء كثيراً وأشير إليه أيضاً عند الحديث عن قاعدة الاشتراك.

ثانياً: إذا كانت بعض الروايات مختصّة بالرجل فإنّ الآية القرآنيّة وبعض الروايات الأُخرى مطلقة لا اختصاص فيها، ومعه يتمسّك بها، ودعوى تقييد الطائفة المختصّة للمطلقة بعيد جدّاً؛ لأنّ ظهور الطائفة المختصة في تضيّق الدائرة إنّما يحول ـ لو سلّم ـ دون الشمول للمرأة، ولا يبلغ الحال بها أن تكون ظاهرة في نفي الحكم عن المرأة حتى تخصّص الأدلة الأُخرى، فظهور الأدلّة الأُخرى يبقى على حاله.

نعم، قد يقال: إنّ مجيء الروايات في سياق تفسير الآية يعطيها قدرة التخصيص، فلا يعود هناك إطلاق حجة في الآية، وحينئذٍ ينحصر الجواب بما قدّمناه أوّلاً.

وعليه، فالظاهر شمول الحكم للرجل والمرأة معاً.

٣. اختصاص الحكم بالصيغتين أو الشمول لمطلق الحلف

وقع خلاف في أنّه بناءً على التقيّد بالصيغة في مفهوم الجدال، هل الحرام هو مطلق

---

١. أُنظر ـ على سبيل المثال ـ : الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٢٩٥ ـ ٢٩٦؛ والگلپايگاني، كتاب الحج ٢: ١٤٧.

الحلف، أم خصوص الصيغتين المذكورتين في النصوص، وهما: لا والله، وبلى والله؟

ظاهر عبارات الفقهاء[١] ذكر الصيغتين بما يفيد الاختصاص، بل قيل: هو المشهور[٢]، إلا أنّ بعضهم كالمحقّق الكركي والشهيد الأوّل وغيرهما[٣] صرّحوا بأنّ موضوع الحكم في المسألة هو مطلق الحلف.

أدلّة القول بالاختصاص، مطالعة ورصد

وقد ذكرت للاختصاص وجوه أبرزها:

الأوّل: ما ذكره السيّد الخوئي وغيره من التمسّك بصحيحة معاوية بن عمّار (الرواية الثالثة)، حيث يستفاد منها ترتّب الحكم على القول المذكور خاصّة، لا على معناه أو مضمونه، ولا حتّى على مطلق اليمين أو الحلق، فيلتزم بظاهر الصحيحة[٤]، بل عمّم بعضهم الاستدلال عبر القول بأنّ ظاهر النصوص تفسير الجدال بهما دون غيرهما، ولا دليل على الشمول لغيرهما[٥]، والأصل في العناوين الواردة في ألسنة النصوص هو الموضوعيّة لا الطريقية، إلّا بقرينة[٦]، ومن ثمّ فلا دليل تعبدي على التعميم كما لا إحراز للمناط في المقام[٧].

وقد أورد المحقّق الكركي على الاستدلال بهذه الصحيحة بأنّ الحصر الوارد فيها

---

١. من العبارات المصرّحة كلام فخر المحقّقين، إيضاح الفوائد ١: ٢٩٥؛ والأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٢٩٥، وهو ظاهر السبزواري في كفاية الأحكام ١: ٢٩٩؛ وصريح الفاضل الهندي في كشف اللثام ٥: ٣٧٠؛ والنجفي، جواهر الكلام ١٨: ٣٦٢.

٢. المدني الكاشاني، براهين الحج ٣: ١٣١؛ والسيد محمود الشاهرودي، كتاب الحج ٣: ١٨٢.

٣. الصدوق، المقنع ٣٣٢؛ والكركي، جامع المقاصد ٣: ١٨٤؛ والشهيد الأوّل، الدروس ١: ٣٨٦ ـ ٣٨٧؛ والشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٢: ٢٥٨؛ والطباطبائي، رياض المسائل ٦: ٣١٤.

٤. الخوئي، المعتمد ٤: ١٦٤؛ وانظر: فخر المحقّقين، إيضاح الفوائد ١: ٢٩٥؛ والأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٢٩٥؛ والفاضل الهندي، كشف اللثام ٥: ٣٧٠.

٥. المدني الكاشاني، براهين الحج ٣: ١٣١؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة ٤: ١١٤.

٦. الفياض، تعاليق مبسوطة ١: ٢٢١.

٧. الشاهرودي، كتاب الحج ٣: ١٨٣.

عبر كلمة «إنّما» هو حصر إضافي لا حقيقي، إذ ورد قبله الحديث عن عدم صدق الجدال على مثل «لا لعمري»، فلا يكون مفيداً للاختصاص التام الذي يمنع التعدي إلى مطلق اليمين[1]، وكلامه وجيه.

الثاني: الأصل، كما ذكره المحقّق الأردبيلي وغيره[2].

ومن الطبيعي كونه موقوفاً على عدم وجود دليل على التعميم، وإلّا فلا يصمد أمام الأدلّة الاجتهادية.

شواهد القول بالتعميم، متابعة وبحث

أمّا القول بالتعميم، فقد يستدلّ له بعدّة وجوه أيضاً أهمّها:

الوجه الأوّل: التمسّك بصحيحة معاوية عن عمّار نفسه، إذ جاء فيها بعد بيان حقيقة الجدال أنّه إذا حلف الرجل بثلاثة أيمان ولاء في مقام واحد وهو محرم فقد جادل و.. وهذا ما يشهد على أنّ المراد بالصيغتين الإشارة بنحو المثالية إلى مطلق الحلف، لأنّه رتب الحكم فيما بعد على عنوانه.

وقد أورد على هذا الوجه:

أوّلاً: إنّه وإن ذكرت هذه المسألة في الرواية على نحو الاستقلال إلّا أنّها جاءت عقيب الصدر الذي حدّد الجدال بالصيغتين، ممّا يعلم منه أنّ المراد بالحلف في الذيل هو الحلف الخاص لا مطلق الحلف، فالذيل ليس في مقام بيان الجدال ومعناه، بل في مقام بيان التفصيل بين الكاذب والصادق[3].

إلّا أنّ هذا الكلام قابلٌ للمناقشة، فإذا كان الذيل في غير مقام بيان الحلف من حيث طبيعة صيغه وأيّها الجدال، فإنّ الصدر أيضاً ليس في هذا المقام؛ لأنّ المفروض أنّ

---

١. الكركي، جامع المقاصد ٣: ١٨٣ ـ ١٨٤.

٢. الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٢٩٥؛ وانظر: الفاضل الهندي، كشف اللثام ٥: ٣٧٠؛ والنجفي، جواهر الكلام ١٨: ٣٦٢.

٣. الطباطبائي، رياض المسائل ٦: ٣١٤؛ والنجفي، جواهر الكلام ١٨: ٣٦٢؛ والخوئي، المعتمد ٤: ١٦٥؛ والشاهرودي، كتاب الحج ٣: ١٨٣ ـ ١٨٤؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة ٤: ١١٥.

المنصرف من الجدال لغةً ـ بإقرار الجميع ـ هو المخاصمة، فحديث الصدر في مقام بيان الجدال بمعنى الحلف مقابل المعنى اللغوي، ومن غير المعلوم أن يكون في مقام بيان نوع الحلف، وكأنّ أصل كون معناه هو الحلف واضحاً، ولا أقلّ من الشك في كونه في هذا المقام فلا يتمّ الاستظهار المذكور من الرواية، ومعه فكما يحتمل قرينية الصدر للذيل يحتمل العكس أيضاً، فلا يتم القول المذكور، وإن لم تتمّ مناقشته.

ثانياً: لو سلّمنا انعقاد الإطلاق، إلّا أنّه لابد من حملها على الروايات التي فسّرت الجدال بالصيغتين على وجه الخصوص، لتقييدها بها، وبعد حمل المطلق على المقيد يكون القول بالتعميم لمطلق الحلف من الاجتهاد في مقابل النص[1].

ويجاب عنه: إنّه بعد أن كانت صحيحة معاوية بن عمار معمّمة، فكما يحتمل التقييد، مع أنّهما مثبتين، يحتمل كذلك ـ وبقوّة ـ أخذ الصيغتين على نحو المثالية، فما هو المرجّح ـ على تقدير الأخذ بإطلاق صحيح معاوية ـ لتقديم قرينيّة غيره في التقييد على قرينيّة هذا الصحيح في المثالية؟!

نعم، طرح بعض الفقهاء التعارض بطريقةٍ أُخرى، حيث جعل النسبة بين المطلق وبين مثل صحيحة معاوية بن عمار هي العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ الصحيحة تدلّ بدلالة الحصر التي فيها على عدم مؤثرية غير الصيغتين، سواء كان حلفاً أم غيره، فيما المطلقات تدلّ على المنع عن الحلف سواء كان بالصيغتين أم بغيرهما، فيقع التعارض في الحلف بالله بغير الصيغتين، ويقع التساقط بمقتضى قواعد التعارض بين العامّين من وجه، فيرجع إلى أصالة البراءة في مورد الاجتماع[2].

الوجه الثاني: الاستناد إلى موثقة أبي بصير (الرواية الثامنة) المقاربة في مضمونها لذيل خبر معاوية، بتقريب أنّها ترتب الحكم على مطلق الحلف دون تقييده بصيغةٍ خاصّة[3].

---

١. السبزواري، ذخيرة المعاد ١، ق٣: ٥٩٣؛ والنجفي، جواهر الكلام ١٨: ٣٦٢؛ والشاهرودي، كتاب الحج ٣: ١٨٤؛ وانظر: العاملي، مدارك الأحكام ٧: ٣٤٢؛ والبحراني، الحدائق الناضرة ١٥: ٤٦٣؛ والطباطبائي، رياض المسائل ٦: ٣١٤.

٢. الخوئي، المعتمد ٤: ١٦٥ ـ ١٦٦.

٣. المصدر نفسه: ١٦٥.

ونوقش بأن الرواية ليست بصدد بيان الجدال، بل في مقام التفصيل بين الكاذب والصادق في التعدّد وعدمه، ومعه يصعب التمسك بها في المقام[١].

الوجه الثالث: ما ذكره النراقي من أنّ الأصل في الألفاظ إرادة معانيها، دون خصوص اللفظ، ومعه فيشمل الحكم تمام أوصاف الباري تعالى غير كلمة «والله»، مثل الرحمن والخالق[٢].

إلّا أنّ هذا الوجه تام على غير مبنى التعبدية والتوقيفية في المقام، وإلّا فلا ريب في دخالة بعض الألفاظ الخاصّة في العبادات، كما لا يخفى، ومعه لا يُحرز إرادة المعنى وحده، إذ لعلّ في اللفظ خصوصية، ومن الصعب قياس ما نحن فيه على باب المعاملات.

وبهذا ظهر أنّ أدلّة الاختصاص والتعميم مناقش فيها، عدا الأصل، فالقول بأنّه على التعبدية في المقام بالمعنى الشرعي الخاص لمصطلح الجدال، لا دليل على التعميم، فيتقصر على ما جاء في النص وهو الاختصاص، تام.

هذا كلّه مبني على المعروف من فتوى الأصحاب، من أنّ المراد بالجدال المعنى الشرعي الخاصّ، أمّا على ما تقدّم سابقاً من أنّ المراد به مطلق الخصومة والخصام والتنازع، فلا فرق فيه بين الحلف وغيره، ولا بين هذه الصيغ وغيرها.

نعم، لو التزمنا بالحلف فالخروج إلى غيره ممّا يسمّى حلفاً تسامحاً لا حقيقةً مثل «لا لعمري» غير واضح، لعدم الدليل عليه حينئذٍ.

٤. اشتراط العربية وعدمه

هل يختصّ موضوع الحلف ـ مطلقاً أو بالصيغتين ـ باللغة العربية أو يشمل غيرها؟ استشكل بعض الفقهاء في الأمر محتاطاً[٣]، بل جزم به آخرون[٤]، ومنطلق الأمر هو

١. اللنكراني، تفصيل الشريعة ٤: ١١٥.

٢. النراقي، مستند الشيعة ١١: ٣٨٧.

٣. المدني الكاشاني، براهين الحج٣: ١٣٢ ـ ١٣٣.

٤. النجفي، جواهر الكلام ١٨: ٣٦٣، مخصّصاً ذلك بلفظ الجلالة؛ وانظر: الفاضل اللنكراني،

الوقوف على النص حيث الظاهر منه خصوص الصيغتين، وقد ورد باللغة العربية، ولا أقلّ من الشك في الشمول، فتجري أصالة البراءة عن غير العربية، سواء كان لفظ الجلالة بالعربية دون غيره أم العكس أم كان كلّه عربياً مطلقاً[1].

إلّا أنّ الصحيح ـ وفاقاً لمثل المحقّق النراقي[2] ـ أنّ مثل هذه الشكوك لا ينبغي الوقوف عندها؛ إذ من الطبيعي أن يبيّن أهل البيت عليهم السلام الحكم باللغة العربية بحكم لغتهم الأم واللغة المتداولة في أوساطهم ومناخهم الجغرافي في الحجاز أو العراق غالباً، وكلّ الأحكام على هذا المنوال، فالمفترض أنّه لو كان الحكم مختصّاً بالعربية أن يُبرزه الإمام عليه السلام، والحال أنّنا لم نجد مثل ذلك في أيّ نصّ ولا حتّى في سؤال السائلين، فالعربية هنا لا تؤخذ على نحو الموضوعيّة بل على نحو الطريقيّة، ولاسيّما بناءً على القول بمطلق الحلف.

نعم، بناءً على التعبّدية الشديدة في هاتين الصيغتين قد يحصل شك حقيقي في شمول هذه التعبّدية حتّى لتلك اللغة التي تنطق بها الصيغتان، فمن يذهب إلى مزيد توقيفٍ في التعامل مع هذا الموضوع من الطبيعي حصول الشك عنده، دون غيره.

من هنا، وبناءً على ما تقدّم من أنّ المراد بالجدل مطلق التنازع، لا معنى لهذا البحث، حيث لا يختصّ الأمر بلغةٍ دون أُخرى، بل يتمسّك بإطلاقات دليل تحريم الجدال للشمول لمطلق اللغات.

٥. شرطية «لا» و«بلى» في الصيغتين

هل يتحقّق الجدال بقول: «والله»، دون إضافة: «لا» أو «بلى» أو استبدالها بغيرها مثل ما فعلت، أم لابدّ من إضافة إحدى الكلمتين؟

١ ـ أمّا إذا بنينا على القول بأنّ المراد بالجدال مطلق المنازعة والخصومة كما هو

تفصيل الشريعة ٤: ١١٩.

١. اللنكراني، تفصيل الشريعة ٤: ١١٩.

٢. النراقي، مستند الشيعة ١١: ٣٨٧.

الصحيح، فلا إشكال في عدم أخذ هذه القيود كما تقدّم، وإنّما تحمل برمّتها على المثالية.

٢ ـ وأمّا إذا قلنا بأنّ المراد به المنازعة المقرونة بهذا اللفظ أو الموقوفيّة على هذا اللفظ، فقد يقال بعدم كفاية «والله»، انطلاقاً من الاقتصار على مفاد الدليل، لاسيّما وأن النصوص بصدد بيانه، فيكون غيره مورداً للبراءة[١].

وفي مقابل هذا القول، قد يتمسّك بوجوه:

أوّلاً: صحيحة أبي بصير (الرواية السابعة)؛ حيث إنّ تعليلها نفيَ الجدال في صورة قول أحد الطرفين لصاحبه: «والله لا تعمله»، بغير فقدان جزء من الصيغة، دليل واضح على أنّه لولا إرادة الإكرام لثبت الجدال بمطلق «والله»، وإلّا لعلّل الأمر بفقدان الصيغة بشكلها التام[٢].

لكن هذا الكلام أورد عليه:

أ ـ بأنّه يمكن أن يكون في هذا الفرض مانعان: أحدهما عدم توفّر الصيغة بصورةٍ صحيحة، وثانيهما صورة الإكرام، فأراد الامام عليه السلام بيان أحد المانعين؛ لكفايته في هذا المورد، وليس من الواجب بيان الخلل الثاني الموجود في الصورة المفروضة[٣].

ب ـ إن الصحيحة ليست في مقام بيان الحلف بأيّ صيغة، وإنّما هي في مقام بيان نفي البأس عن الحلف التكريمي، فلا يصحّ التمسّك بإطلاقها من تلك الجهة.

ثانياً: ما ذكره الشيخ محمد حسن النجفي من أنّ صيغة القسم في هذه الجملة هي لفظ الجلالة، أما ما يسبقها فهو المقسوم عليه، فلا دخل له بحقيقة القسم، فيجوز وجوده وعدمه، ويجوز أن يكون بغير العربية أيضاً[٤].

لكن هذا الكلام يجري على غير نظرية خصوصية الصيغتين، مع رفض مطلق الحلف

---

١. الخوئي، المعتمد ٤: ١٦٧ ـ ١٦٩؛ والمدني الكاشاني، براهين الحج ٣: ١٣٢؛ والفياض، تعاليق مبسوطة ١٠: ٢٢٣؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة ٤: ١١٤، ١١٧ ـ ١١٩.

٢. انظر: النجفي، جواهر الكلام ١٨: ٣٦٣.

٣. المدني الكاشاني، براهين الحج ٣: ١٣٢؛ وانظر: الشاهرودي، كتاب الحج ٣: ١٨٥، ١٨٦.

٤. النجفي، جواهر الكلام ١٨: ٣٦٣.

أو مطلق المخاصمة، أمّا على هذه النظرية، فيصعب الخروج من حرفية الصيغة؛ لأنّه من غير المعلوم أن يكون الحلف هو المقصود حتّى نجعل المعيار عليه دون ما قبله من المقسوم عليه، فلعلّ المقصود ـ وفق هذا الرأي ـ تركيب الجملتين.

٦. الحلف الصادق والكاذب

هل يشترط في ترتيب آثار الجدال أن يكون الحلف (مطلقاً أو المخصوص بالصيغتين) كاذباً أم يشمل الحلف الصادق أيضاً؟

ذهب بعضهم إلى الشمول[١]، وبعضهم إلى الاختصاص.

ظاهر بعض النصوص الشمول لصورتي الكذب والصدق غايته التفريق بينهما في الكفارة، مثل خبر أبي بصير وابن عمار وأبان بن عثمان عن أحدهما (الرواية الثامنة والتاسعة والعاشرة)، بل في صحيحة محمّد بن مسلم (الرواية الحادية عشرة) ثبوت الكفارة على المجادل صادقاً أيضاً، غايته أنّ كفارة الكذب بقرة، فيما كفّارة الصادق شاة، إلّا إذا قيل بعدم الملازمة بين الكفارة والحرمة.

نعم، في صحيحة يونس بن يعقوب (الرواية الثانية عشرة) ورد أنّه ليس على من جادل صادقاً شيء، إلّا أنّ الظاهر منها أنّها في مقام الحديث عن الكفارة، لا عن أصل الجدال من حيث تبعات المؤاخذة على فعل الحرام.

من هنا، فالظاهر شمول الحكم للصادق والكاذب، بل هو مقتضى إطلاق بقية النصوص، ولاسيّما التي في مقام البيان من هذه الجهات، كما أنّ مقتضى القول بأنّ المراد بالجدال المحرّم مطلق المخاصمة ـ كما هو الرأي المختار ـ لا فرق بين الصدق والكذب، حيث يستفاد من اللغة ومن إطلاق الآية ذلك أيضاً؛ لأن الجدال لغةً لا يختص بحالة الصدق والكذب فيقال: إنهما يتجادلان حتى لو كان أحدهما صادقاً والآخر كاذباً.

لكن على القول بخصوصية الصيغة، قد يمكن تخصيص الحكم بالكاذب لوجوه:

---

١. الصدوق، المقنع: ٣٢٢؛ وابن سعيد الحلّي، الجامع للشرائع: ١٨٤؛ والگلپايگاني، تقريرات الحج ١: ١٩٦.

أوّلاً: التمسك بأصالة البراءة في الصادق.

وجوابه واضح، فإنّه بعد وجود الدليل المحرز لا مجال للأخذ بالأصل العملي[١].

ثانياً: التمسك بقاعدتي: نفي الحرج والضرر.

وهذا واضح الدفع، إذ لا يحرز وجود حرج نوعي في هذا المجال، في مدّة بسيطة هي فترة الإحرام، كيف وسائر المحرمات الإحرامية يلزم منها ذلك إذا قيل به هنا، وخروج حالة الحرج والضرر الشخصي لا تستلزم تغيير الحكم أساساً، كما هي الحال في سائر الأحكام الشرعية.

فالصحيح شمول الحكم للصادق والكاذب مطلقاً.

٧. اختصاص الحكم بوجود مخاطب وعدمه

هل قول: لا والله، وبلى والله من غير أن يوجّه إلى أحد محقّقٌ للجدال المحرم في الحج أم لابد من فرض حوار أو حديث جرى فيه التلفظ بالكلمة المذكورة؟

صريح بعض الكلمات الاختصاص بمخاطبة الغير[٢].

أ ـ أمّا على الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الخمسة المتقدّمة، وهو حصر الجدال بهذه الصيغة دون علاقة للخصومة، فإن ظاهر جملة من الروايات المحدّدة لمفهوم الجدال على هذا المبنى، الإطلاق من هذه الجهة، كصحيحة معاوية بن عمار، وصحيحة علي بن جعفر وغيرهما، حيث لم تقيّد بوجود حوار بين طرفين.

إلّا أن مقتضى جمع النصوص وضمّها إلى بعضها بعضاً هو ظهورها في أنّ هذه الجملة قد قيلت لطرفٍ آخر لا بين الإنسان ونفسه، فإنّ مناسبات الحكم والموضوع، وطبيعة مثل هاتين الكلمتين هو كونهما في سياق حوار لا مطلقاً، ومجرّد السكوت عن هذه المسألة وعدم ذكر قيد لا يدلّ على انعقاد إطلاق، ما دامت هذه القضيّة بنفسها تصرف الذهن إلى صورة حوار أو كلام بين طرفين، ولا أقلّ من عدم الظهور في غير

---

١. الشاهرودي، كتاب الحج ٣: ١٨٧.

٢. راجع: العلّامة الحلّي، تحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٣٥؛ وتذكرة الفقهاء ٧: ٣٩٣.

ذلك، فهذا تماماً كما لو قيل: لا تقل: انصرف عنّي، فإنها وإن لم تكن ظاهرة بدواً في مخاطبة طرف آخر، إلّا أن ظهورها الاستقراري العرفي يفيد وقوعها ضمن سياق خطاب موجّه إلى طرف آخر.

والغريب ما ذهب إليه بعضهم من أخذ الخصومة في الجدال، ثمّ القول: إنّ مطلقات النصوص لا تستدعي كونه موجّها إلى أحد، مستدركاً ذلك بفرضية الانصراف[1]، مع أنه كيف يتحقّق مصداق الخصومة ثمّ يكون الحلف موجّه إلى أحد، إلّا على افتراض عقلي احتمالي صرف غير عرفي أبداً.

ب ـ وأما على الاحتمال الثاني، وهو صيرورة الجدال ذا فردين: أحدهما واقعي هو النزاع والآخر تعبّدي هو الحلف، فيرجع فيه الكلام إلى ما تقدّم في الاحتمال الأوّل: لوحدة المورد والمناط.

ج ـ وأمّا على الاحتمال الثالث، وهو كون هاتين الصيغتين تعبيراً عن اشتداد الخصام، أو الاحتمال الرابع وهو كونهما كناية عن أبسط أنواع الجدال والخصام، أو الاحتمال الخامس وهو الخصومة المرفقة باليمين، فمن الواضح اشتراط صدق الجدال بوجود طرف ثانٍ، لأخذ الخصومة في هذه الاحتمالات الثلاثة جميعها.

د ـ وأمّا على القول بالمفهوم اللغوي البحت، كما بنينا عليه، فالأمر واضح جدّاً، إذ يتقوّم هذا التفسير للجدال المحرم بوجود طرفٍ ثان كما صار جلياً.

فالأقرب اشتراط توجه الخطاب والجدال إلى طرف ثانٍ على تمام المباني في المسألة.

٨ ـ اشتراط المعصية في الجدال المحرّم وعدمه

هل يشترط في تحقّق الجدال المحرّم وقوعه في معصية أم مطلقاً؟

ظاهر النصوص والآية على تمام التفاسير المحتملة هو الشمول لصورة المعصية وعدمها؛ إذ هي مطلقة غير مقيّدة بقيد رغم تعدّدها.

نعم، ورد في خبر زيد الشحام (الرواية الرابعة) تفسير الجدال بالصيغتين وبسباب

ـــــــــــــــ

١ـ الشاهرودي، كتاب الحج ٣: ١٨٢، ١٨٦.

الرجل للرجل، ممّا يعني أنّ أحد فرديه معصية حيث يُبنى على حرمة السباب، لكن هذه الرواية لا تقيّد الشكل الأوّل للجدال وهو الصيغتين ـ مهما فسّرناهما ـ بصورة المعصية، كما هو واضح، فيبقى التمسك بالإطلاق سارياً، ونحو هذا الخبر ـ بل أخف منه دلالةً ـ خبر إبراهيم بن عبد الحميد (الرواية الثالثة عشرة)، مع أنّ هذين الخبرين ضعيفا السند، كما مرّ.

والمقيّد الوحيد في المقام هو صحيحة أبي بصير (الرواية السابعة) حيث حصرت ـ بصيغة الحصر (إنّما) ـ مسألة الجدال بما إذا كان لله فيه معصية، أمّا غيره كصورة إكرام الأخ فيجوز.

وقد ذهب بعض الفقهاء[1] إلى إخراج بعض أنواع الجدال بطريقة أُخرى، حاصلها أنّ الجدال المحرّم يخرج عنه موردان:

المورد الأوّل: أن يكون لإثبات حقّ أو إبطال باطل أو لحفظ النفس أو حفظ المؤمن، ويلوح منه أن مدرك هذا الاستثناء هو الضرورة، ومن ثمّ فلا ينبغي إفراده هنا بهذه الطريقة بل ينبغي القول ـ كما في أيّ حكم شرعي آخر ـ : إنّ هذا الحكم ساري المفعول إلّا إذا طرأ عنوان ثانوي حاكم مثل الضرورة، أو الحرج، أو الضرر، أو نحو ذلك، فلا خصوصيّة لإحقاق الحقّ و...

وقد استدلّ بعض الفقهاء على إخراج صورة الجدال لإحقاق الحقّ في القضايا العقائديّة ونحوها ممّا يرجع إلى الدين، لا القضايا الشخصية و.. بانصراف الأدلّة عن مثل ذلك[2].

إلّا أنّه لم يظهر الوجه في هذا الانصراف ما دامت النصوص مطلقة في حدّ نفسها،

---

١. الفياض، تعاليق مبسوطة ١٠: ٢٢٢؛ والشاهرودي، كتاب الحج ٣: ١٨٨؛ وانظر: مدارك الأحكام ٧: ٣٤٢؛ والشهيد الأوّل، الدروس الشرعيّة ١: ٣٨٧؛ والشهيد الثاني، الروضة البهيّة ٢: ٢٤٠؛ ومسالك الأفهام ٢: ٢٥٨؛ والبهائي، جامع عباسي: ١١٧؛ والفاضل الهندي، كشف اللثام ٥: ٣٧١؛ والبحراني، الحدائق الناضرة ١٥: ٤٦٩؛ والطباطبائي، رياض المسائل ٦: ٣١٤؛ والنراقي، مستند الشيعة ١١: ٣٨٦.

٢. اللنكراني، تفصيل الشريعة ٤: ١٣١ ـ ١٣٢.

ولا شاهد على إخراج الجدال في قضايا الدين، ولم نفهم مبرّر الانصراف، وليس هناك كثرة استعمال أو كثرة وجود و...، فالصحيح إطلاق النصوص الشامل لمطلق الجدال في الدين وغيره، سواء فسّرناه بالمعنى اللغوي أو غيره.

المورد الثاني: أن يكون الحلف لإكرام المؤمن واحترامه وتعظيمه.

والمدرك الذي ذكر هنا لهذا الاستثناء هو:

أ ـ صحيحة أبي بصير (الرواية السابعة)، حيث جاء فيها: إنّما أراد بهذا إكرام أخيه، وهذا ما يستفاد منه أنّ إكرام الأخ يجوز في مورده الحلف.

والأصحّ في التعامل مع صحيحة أبي بصير عدم الاقتصار على إكرام الأخ، ذلك أنّ الرواية إنّما ذكرت ذلك بمناسبة طبيعة سؤال السائل، وإلّا فقد صرّحت في خاتمتها بحصر الحكم بالحرمة بما كان لله فيه معصية، ممّا يعني أن الحلف الذي لا يقع في سياق معصية جائز، ولا يكون مشمولاً لحكم الحلف أو الجدال في الحج، فلا ينبغي الاقتصار في الاستثناء.

وقد حاول بعض الفقهاء تفسير المعصية هنا بالجدال نفسه، أي الصيغتين بشروطهما، لا وقوع الجدال في سياق معصية كالكذب والغيبة ونحوهما[1]، لكنّه غير واضح، فإنّ الظاهر أنّ الحديث عن وقوع الكلام في سياق الإكرام الذي قابلته الرواية بسياق المعصية، لا أنّ هذه العبارة هي معصية وتلك إكرام كما هو واضح.

ب ـ اقتران مفهوم الخصومة بالجدال الشرعي، فإذا بُني على هذا الاقتران، لم يعد يمكن شمول الحكم لغير مورد الخصومة[2].

وهذا المدرك يختلف في طبيعته عن غيره، فإن نتيجته ـ لو بقي لوحده ـ استثناء ما لم يكن فيه خصومة سواء كان فيه معصية أم لم يكن، على خلاف النتيجة التي خرجنا بها من صحيحة أبي بصير، حيث صار الاستثناء لكلّ ما ليس فيه معصية سواء كانت فيه الخصومة أم لم تكن؛ فالنسبة بين النتيجتين هي العموم والخصوص من وجه.

---

١. المصدر نفسه ٤: ١٣٢.

٢. الشاهرودي، كتاب الحج ٣: ١٨٦.

من هنا، فمن تمسّك بهما معاً في مسألة الإكرام ـ كالسيّد الشاهرودي ـ يلزمه أخذ القدر المتيقّن الجامع بينهما، وهو الجدال بالصيغة مع خصومةٍ في غير معصية، وهذا هو الصحيح بناءً على ما ذكرناه سابقاً، نعم، لو بنينا على محض المعنى اللغوي للجدال كما هو مختارنا، كان حراماً في غير معصية، سواء حصلت الصيغة الخاصّة أم لا، أمّا الخصومة فتدخل في المعنى اللغوي حينئذٍ.

٩. الاكتفاء بإحدى الصيغتين

هل يتوقّف تحقّق الجدال على التلفظ بالصيغتين معاً أم تكفي واحدة منهما؟

قد يلتزم بكفاية إحدى الصيغتين ـ كما ذهب إليه مثل الشيخ النجفي والسيد العاملي والفاضل الهندي[١] و .... ـ وذلك لوجوه:

الأوّل: إنّ الظاهر من الروايات كفاية تحقّق إحدى الصيغتين، لاسيّما وأنّه لا إشارة في أيّ رواية إلى عدم تحقّقه بواحدة منهما؟!

فيتمسّك بهذا الظهور (الإطلاقي) لإثبات الحرمة لهما[٢].

إلّا أنّ هذا الكلام غير واضح على مسلك من يرى التوقّف والتعبّد بالصيغتين؛ إذ مع ضمّهما إلى بعضهما في أكثر من رواية كيف يمكن التأكّد من كفاية واحدةٍ منهما؟! نعم على مسلك من يرى الجدال مطلق المخاصمة أو ما شابه ذلك مثل تعميمه إلى مطلق اليمين لا ضير عليه في الالتزام بذلك؛ لا لأن الروايات ظاهرة في التفكيك، بل لعدم البناء على التعبّدية والتوقّف فيما جاء في ألسنتها.

الثاني: إنّ التأمّل في الصيغتين كفيلٌ لوحده في الجزم بعدم أخذهما معاً، فإنّ المتكلّم لا

١. انظر: الخوئي، المعتمد ٤: ١٦٧؛ والنجفي، جواهر الكلام ١٨: ٣٦٤؛ والعاملي، مدارك الأحكام ٧: ٣٤٢؛ والعلّامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية ٢: ٦٩؛ وتذكرة الفقهاء ٨: ٢٧؛ والأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٢٩٦؛ والسبزواري، ذخيرة المعاد: ٥٩٣؛ والجزائري، التحفة السنية: ١٨٢؛ والبحراني، الحدائق الناضرة ١٥: ٤٦٢ ـ ٤٦٣؛ والخوانساري، جامع المدارك ٢: ٤٠٦؛ والگلپايگاني، تقريرات الحج ١: ١٩٥ ـ ١٩٦؛ والنراقي، مستند الشيعة ١١: ٣٨٧.

٢. الفياض، تعاليق مبسوطة ١٠: ٢٢٣؛ والخوانساري، جامع المدارك ٢: ٤٠٦.

يتلفظ بهما، إذ أخذهما معاً أخذ للمتناقضين، «فبلى والله» جملة مثبتة موجبة، فيما «لا والله» جملة نافية، ولا يمكن للإنسان الحلف لإثبات شيء ونفيه معاً، وهذا خير دليل على أنّ الصيغتين مأخوذتان على نحو الانفصال لا الاتصال[١].

وهذا كلام وجيه ودقيق، إلّا إذا قيل بأنّ النفي يتوجّه لما قاله الخصم والإثبات لما قاله هو نفسه[٢]، وربما لا يكون ظاهراً عرفاً.

الثالث: إنّ الروايات المفصّلة بين الحلف الصادق والكاذب يستفاد منها أنّ موضوع الحكم هو الحلف، ولو بصيغةٍ خاصّة، ولا شك في أنّ الحلف يصدق على كلّ منهما حتّى لو لم ينضمّ إليه الآخر، فيكفي أحدهما[٣].

إلّا أنّ هذا الوجه قابلٌ للمناقشة؛ فإن أخذ الحلف موضوعاً للحكم، ولو بصيغةٍ خاصّة، يستبطن احتمال كون هذه الصيغة هي مجموع الجملتين، فكيف تمّ القفز من هذا الاستبطان إلى الاكتفاء بإحداهما؟! وكيف عرفنا أنّ الصيغة الخاصّة ليست مجموع العبارتين وإنّما إحداهما؟!

فالصحيح كفاية إحدى الصيغتين.

١٠. اختصاص الحكم بالجملة الخبرية أو الشمول للإنشائية

هل يختصّ الحكم بالجملة الخبريّة أو يعم الجملة الإنشائيّة؟

ذكر السيد الخوئي أنّه لم يرَ من تعرّض لهذا الموضوع قبله، ذاهباً إلى أنّ الظاهر من الروايات عدم شمول الحكم للحلف في الجملة الإنشائيّة، والوجه في هذا الأمر أنّ مثل صحيحة معاوية فصّلت بين الصادق من الجدال والكاذب، ومعنى ذلك أنّ الحلف الممنوع يجري في حالةٍ يصدق فيها عنوانا: الصدق والكذب، وبما أنّ مفهومي الصدق والكذب من شؤون الجملة الخبرية لا الإنشائيّة، نستفيد من ذلك اختصاص الحكم

١. الشاهرودي، كتاب الحج ٣: ١٨٧؛ والخوئي، المعتمد ٤: ١٦٧؛ والفياض، تعاليق مبسوطة ١٠: ٢٢٣؛ والبحراني، الحدائق الناضرة ١٥: ٤٦٣؛ والنراقي، مستند الشيعة ١١: ٣٨٧.

٢. الگلپايگاني، تقريرات الحج ١: ١٩٦.

٣. الخوئي، المعتمد ٤: ١٦٧.

بمورد الإخبار دون غيره.

وبهذا السبيل فسّر السيّد الخوئي معتبرة أبي بصير الواردة في إكرام الأخ، إذ فهم منه مجرّد وعدٍ للمؤمن، فلا تكون فيه معصية.

وعبر ذلك، ذهب المحقّق الخوئي إلى عدم شمول الحكم للحلف الوارد في المجاملات الدارجة بين الناس؛ لعدم صدق الإخبار عليها، وبهذا يكون إخراجها على نحو التخصّص لا التخصيص[1].

وقد تابع السيّد الخوئي في أصل فكرته هنا بعض تلامذته[2].

ويعلّق على هذا الكلام:

أوّلاً: إنّ الروايات ـ غير معتبرة أبي بصير الواردة في إكرام الأخ ـ تتحدّث عن تحقق الجدال والكفارة في مورد الصدق والكذب، لكنّها لا تنفي الجدال في موردٍ لا يكون فيه صدقٌ وكذب، ومبرّر التركيز على حالتي الصدق والكذب موجود، وهو أنّ الجدال بالمعنى اللغوي ـ وكذا بالمعنى الشرعي الخاصّ الذي اختاره بعض الفقهاء ـ يقع في الأغلبية الساحقة من مصاديقه في سياق الإخبار لا الإنشاء، فإنّ سياقات الإنشاء قليلة جدّاً نسبةً للإخبارات في هذا المجال، لذا كان من الطبيعي أن يتركّز الحديث عليها، دون نفي لغيرها، وسيأتي تعليق ختامي.

ثانياً: إنّ معتبرة أبي بصير بيّنت أنّ العلّة في سقوط الحكم هو الإكرام، وهذا كما يحتمل أن يكون بملاك كون الإكرام منفصلاً عن الإخبار، كذا يمكن أن يكون بنفسه ملاكاً بقطع النظر عن مسألة الخبرية والإنشائية، فلو فرضنا أنّ الحكم شامل لصورتي: الإخبار والإنشاء، لكن مسألة الإكرام أو عدم المعصية دخيلة في سقوط الحكم لكان يصحّ هذا القول الموجود في صحيحة أبي بصير، إذاً فلا تمثل الصحيحة دليلاً لصالح مسألة الإخبار والإنشاء، لاسيّما وأنّ المأخوذ في لسانها مسألة المعصية والإكرام، فادّعاء الاستطراق منهما إلى غيرهما مع كونهما ممّا من شأنهما دوران الحكم مدارهما يحتاج إلى

---

١. الخوئي، المعتمد ٤: ١٦٦ ـ ١٦٧.

٢. الفياض، تعاليق مبسوطة ١٠: ٢٢٢.

قرينة إضافية، وهي غير موجودة.

فالصحيح أنّ الحكم شاملٌ لصورتي الإخبار والإنشاء، إلّا أنّه إذا بنينا على المعنى اللغوي للكلمة طبقاً لنصّ الكتاب العزيز ـ كما هو المختار ـ يمكن أن يدّعى أنّ كلمة الجدال التي تستبطن الخصومة يفهم منها عرفاً صورة الخلاف على قضية، ممّا يغلب جدّاً فيه حالة الإخبار، بحيث يلحق غيره بالعدم لشدّة ندرته، فلا يبعد حينئذٍ تخصيص الحكم بذلك، تبعاً لما تنصرف إليه الكلمة بين الناس.

خلاصة واستنتاج

هذا تمام الكلام ـ بمقدار جهدنا وطاقتنا ـ في مباحث فقه الجدال في الحج، أمّا الكفّارة فتدرس في مباحث كفّارات تروك الإحرام على حدة، فلا نتعرّض لها هنا، ويجب أن يعرف نهايةً أنّ الجدال ـ كما فسّرناه بمعنى النزاع والخصومة ـ لا يشمل الحوار والحوارات العلميّة والفكريّة و... الهادئة حتّى لو لم نأخذ الصيغتين بعين الاعتبار، فلا ينبغي الخلط بين مفهوم الجدال في اللغة العربية وبين مفهوم الحوار الهادئ الذي يضارعه في المصطلح القرآني الجدال بالتي هي أحسن من بعض الوجوه؛ لأن كلمة الجدال في اللغة تستبطن لو لم تقم معها قرينة مفهوم الصرع للآخر وإلقائه أرضاً.

وطبقاً لمجمل ما توصّلنا إليه، نجد أن القرآن الكريم طلب في الحج تجنّب تمام الصراعات والمجادلات والمنازعات الصاخبة بمختلف أشكالها، سواء جاء معها حلف أم لا، وسواء جاءت الصيغة الخاصّة أم لا، فالحجّ مظهر التآلف والتوادد وترك الخصومات والمنازعات.

هذا ما فهمناه من هذا البحث، والله العالم بحقيقة أحكامه.

فقه التظليل

معالجة استدلالية لقضايا التظليل في الحج

مدخل

عندما يحرم الحاجّ تترتب على إحرامه آثار، أهمّها ما يسمّيه الفقهاء تروك الإحرام[1]، وهي مجموعةٌ من الأُمور التي تحرم على المحرم ما دام محرماً، ويترتّب على فعلها الكفّارة.

وقد تفاوتت محرّمات الإحرام في كلمات الفقهاء من حيث التعداد ما بين العشرين كما ذكره المحقّق الحلّي في الشرائع[2]، والثمانية والثلاثين كما هو المذكور في وسيلة ابن حمزة[3]، ولم ترد هذه التروك في القرآن الكريم عدا القليل منها كالرفث والفسوق والجدال والصيد[4]، وأمّا ما تبقى فجاء في السنّة الشريفة.

وتنقسم هذه التروك، كما فعله الشهيد الصدر في مناسكه ـ تبعاً للنراقي في المستند[5] ـ إلى ما يشترك فيه الرجل والمرأة كالصيد والفسوق و ... وما تختص به المرأة كالنقاب و... وما يختصّ به الرجل كالتظليل و ...

---

١. الظاهر أن عنوان تروك الإحرام أعم يشمل مكروهاته ومحرّماته، وفقاً لبعض المصادر الفقهية، كما في اللمعة: ٦٩؛ والمختصر: ٨٤ ـ ٨٥، والشرائع ١: ١٨٣، وإن راج التعبير عن محرّمات الإحرام بتروكه.

٢. المحقق الحلّي، شرائع الإسلام ١: ١٨٣.

٣. الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ١٦٢.

٤. البقرة: ١٩٧؛ والمائدة: ١ ـ ٢.

٥. مستند الشيعة ١١: ٣٣٨؛ وموجز أحكام الحج للشهيد الصدر: ٦١.

وبهذا يظهر أن التظليل محرّم ـ عند الفقهاء ـ من محرّمات الإحرام للرجال خاصّة، كما سنعرّج عليه إن شاء الله تعالى.

وحيث تتشعّب بعض فروع بحث التظليل، ويكثر الابتلاء بهذا الموضوع الهام، سوف نحاول دراسة أصل المسألة، وكونه فعلاً من المحرّمات، ثم نعرّج على القضايا الهامّة ذات الابتلاء كالتظليل في الليل، أو ظلّ المحمل أو ... ومعه فيقع الكلام في عدّة مباحث بعون الله سبحانه:

١. مبدأ حرمة التظليل

المشهور والمعروف بين الفقهاء[١]، بل قيل: لا خلاف فيه[٢]، بل هو ممّا ادّعي عليه الإجماع[٣]، حرمة التظليل للرجل المحرم في الجملة، ولا يبدو أنّ هناك من توقّف في هذه المسألة عدا نزرٌ يسير صرّحوا بذلك، أو نُسب إليهم، كما هي الحال مع ما نسب للصدوق ومع ابن الجنيد فيما نسبه له العلّامة الحلّي في المختلف[٤]، ومن المتأخرين المدني الكاشاني[٥].

إلّا أنّ السيّد الخوئي حاول تفسير المنسوب إلى ابن الجنيد بأحد احتمالين: إمّا يريد من قوله باستحباب عدم التظلّل مجرّد المحبوبية فلا يكون كلامه صريحاً في الخلاف؛ لأنّ عدم المحبوبية يستوعب الحرمة، وإن أراد الاستحباب الاصطلاحي كان مخالفاً، لكن خلافه لا يعبأ به ـ عند الخوئي ـ بعد استفاضة الروايات بالمنع[٦].

---

١. انظر معتمد الخوئي ٤: ٢٣٣؛ ومدارك الأحكام ٧: ٣٦٢؛ ومختلف الشيعة ٤: ١٠٨، م٧١؛ وذخيرة المعاد (حجري): ٥٩٧؛ وجواهر الكلام ١٨: ٣٩٤؛ وملاذ الأخيار ٨: ٢٠٨؛ والدروس ١: ٣٧٧؛ والحدائق ١٥: ٤٧٠.

٢. لاحظ: المعتمد ٤: ٢٣٣؛ والجواهر ١٨: ٣٩٤؛ والرياض ٦: ٣٠٢.

٣. لاحظ: المعتمد ٤: ٢٣٣؛ والجواهر ١٨: ٣٩٤؛ والخلاف ٢: ٣١٩؛ والتذكرة ٧: ٣٤٠؛ والانتصار: ٢٤٥؛ ومستند الشيعة ١٢: ٢٥.

٤. مختلف الشيعة ٤: ١٠٨.

٥. المدني الكاشاني، براهين الحج ٣: ١٦٢.

٦. المعتمد ٤: ٢٣٣.

وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين تفسير حرمة التظليل بما يتناسب مع ظروف الزمان والمكان عصر النص، فجعل التظليل مظهراً للترف والدعة والكبرياء الفاحش، مما يجعل التظليل اليوم بسقف السيّارة أو الحافلة أو الطائرة أو ... خارجاً عن سياق التحريم، بعد عدم انطباق ذلك العنوان عليه[1].

وعلى أيّة حال، فالظاهر أن في روايات التظليل بعض الاختلاف الذي كان سبباً لاستشكال المحقّق السبزواري في أصل الحرمة، ومبرّراً لما ذهب إليه والد المجلسي[2]، مما يحدونا لدراستها سنداً ودلالةً.

أدلّة القول بحرمة التظليل للمحرم

ذكرت أدلّة عدّة لهذا القول، أو يمكن أن تذكر، وهي كالتالي:

الدليل الأوّل: الروايات وهي:

الرواية الأولى: صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام قال: سألته عن المحرم يركب القبة؟ فقال: «لا»، قلت: فالمرأة المحرمة؟ قال: «نعم»[3].

والقبّة ـ كما ذكره العلامة المجلسي في ملاذ الأخيار[4] ـ هي الخرقاهة وكذا كلّ بناءٍ مدوّر، وظاهر الرواية نهي الرجال عن ركوب القبّة دون النساء، غير أنّها لا دلالة فيها ـ في حدّ نفسها ـ على أن الحرمة كانت من باب التظليل، فلعلّ النهي فيها منصبّ على حرمة ركوب القبّة بعنوانها، وهو أمرٌ مترقّب في القضايا التوقيفيّة شديدة التعبّد كما هي الحال في الحج، فيحتاج لتتميم دلالتها إلى معونة النصوص الأخرى.

---

١. انظر مجلّة «فقه» الفارسية، العدد ١٣، خريف ١٩٩٧ م، مقالة: استفاده از سايه و سايبان در حال احرام، أحمد عابديني. لاحظ إثارته للفكرة ص١٨ ـ ١٩.

٢. السبزواري في كفاية الأحكام ١: ٣٠٤؛ وذخيرة المعاد: ٥٩٨؛ وانظر: المجلسي، ملاذ الأخيار ٨: ٢١٦.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٥، كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٤، ح١، وقد ذكر الرواية عدد من الفقهاء من بينهم: ذخيرة المعاد: ٥٩٧؛ والجواهر ١٨: ٣٩٥؛ وغيرهما.

٤. ملاذ الأخيار ٨: ٢٠٩.

الرواية الثانية: صحيحة عبد الله بن المغيرة قال: قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: أظلّل وأنا محرم؟ قال: «لا»، قلت: أفأظلّل وأكفّر؟ قال: «لا»، قلت: فإن مرضت؟ قال: «ظلّل وكفّر»، ثم قال: «أما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما من حاجّ يضحى ملبّياً حتى تغيب الشمس إلّا غابت ذنوبه معها».

والرواية مروية في التهذيب والاستبصار والفقيه والعلل[1]، وهي ظاهرة في حرمة التظليل بعنوانه حتى لو كفّر المحرم، وسندها تام، إلا أنّه نوقش في دلالتها بأمور:

أوّلاً: ما نقله العلامة المجلسي عن والده وارتآه بعض المتأخرين[2] من أنه ربما يفهم من التعليل الكراهة، ذلك أنه بصدد الحثّ على فعل ما يوجب غفران الذنوب لا بصدد الإلزام.

والجواب: إنّ مجرّد استخدام الإمام عليه السلام عنصراً ترغيبياً لا يسقط دلالة النهي عن الحرمة، فالنصوص التشريعية ـ ومنها القرآنية ـ كثيراً ما مزجت بين النص الفقهي القانوني والنص الأخلاقي والروحي، والفصل بين هذين اللسانين إنّما هو ظاهرة متأخرة سببها تطوّر علم الفقه واكتسابه فيما بعد لغة قانونية جافّة[3]، وإلا فما المانع من أن يحثّ الإمام عليه السلام ويرغب في ترك الحرام بأن يشير إلى وعد إلهي بغفران الذنوب لمن انتهى عما نهى الله تعالى عنه؟! ألم يرد شبيه ذلك في الحجّ نفسه وهو من الواجبات القطعية عند المسلمين كافة؟! وألم يرد هذا اللسان ـ لمن راجع ـ في أكثر الواجبات والمحرّمات؟!

هذا، ولاسيّما وأن الراوي ينقل هذا الذيل بعد قوله: «ثم قال:»، وكأن الإمام عليه السلام استأنف حديثاً بعد أن أنهى جوابه، وليس الحديث جزءاً من الجواب، فلا يمنع أن يكون بصدد الحث والترغيب على اجتناب المحرّم.

---

١. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٤، ح٣، وقد ذكرها في الجواهر ١٨: ٣٩٥؛ وذخيرة المعاد: ٥٩٧؛ وغيرهما.

٢. ملاذ الأخبار ٨: ٢١٦؛ ومجلة فقه، مصدر سابق: ٤١ ـ ٤٣.

٣. حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

ثانياً: ما ذكره السيّد محمّد محقّق داماد من أن ضمّ التلبية إلى التظليل في الذيل يجعل إفادة الرواية للإلزام قاصرة، إذ من المعلوم استحباب التلبية في هذه الحال لا وجوبها[1].

والجواب: إنّ ما نريد الاستدلال به هو صدر الرواية لا ذيلها، فلو بقينا والذيل المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله لربما تمّت المناقشات، إلّا أنّنا أشرنا إلى أنّ الذيل لا مانع من كونه قد جاء في سياق الحثّ والترغيب على ترك المحرّم، ومن ثمّ كان هذا الترغيب ـ لا أصل الحكم ـ منوطاً بانضمام التلبية، وأيّ محذورٍ في تعبيرٍ كهذا؟! فلاحظ جيّداً.

ثالثاً: ما ذكره بعض المعاصرين ـ حفظه الله تعالى ـ من أن التعليل في الذيل يدلّ بمفهومه على أنّه لو أحرم في الليل وأنهى أعماله فخرج عن إحرامه، دون أن يعرض نفسه للشمس، فلا يكون موعوداً بغفران الذنوب، وفي هذا ما فيه[2].

والجواب: إنّ الذيل ـ كما أشرنا ـ إضافتُه ترغيب من الإمام عليه السلام، ولا مانع من أن يكون الترغيب بلحاظ الشمس أو منضماً إليه التلبية، لاسيّما بعد أن كان ظاهرةً موجودة أن يتحقق الإحرام مع السير نهاراً، ولاسيّما بعد أن كان سير المحرم تحت أشعة الشمس الصحراوية الحارقة أكثر مشقّة وتعباً، فتكون المغفرة بلحاظ هذه المرتبة العليا، ويكون الحث بلحاظ تحقق هذا السير غالباً بالنسبة للمسلمين، ولا ندري أيّ ضير في ذلك؟! وما المانع من كون المغفرة مترتبةً على الفرد الأكثر مشقّة مع كون غيره إلزامياً مثله؟!

فالإنصاف أنّ الرواية تامة الدلالة على الحكم مبدئياً.

الرواية الثالثة: صحيحة هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يركب في الكنيسة؟ فقال: «لا، وهو للنساء جائز»[3].

والكنيسة شيء يغرز في المحمل أو الرحل ويلقى عليه ثوب يستظل به الراكب

---

١. كتاب الحج ٢: ٥١٧.

٢. مجلّة فقه، مصدر سابق: ٤٢.

٣. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٤، ح٤؛ وذكرها في الجواهر ١٨: ٣٩٥؛ وغيره أيضاً.

ويستتر، والجمع كنائس كما ذكره الطريحي[١].

والرواية تدلّ على أصل الحرمة للرجال دون النساء، غايته أنّ الحرمة انصبّت على عنوان الركوب في الكنيسة، فإن فهمنا منه المثالية لمطلق الاستظلال فهو وإلا كان كروايات القبّة كما أسلفناه.

الرواية الرابعة: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل المحرم، وكان إذا أصابته الشمس شقّ عليه وصدع فيستتر منها، فقال: «هو أعلم بنفسه، إذا علم أنه لا يستطيع أن تصيبه الشمس فليستظلّ منها»[٢].

والرواية ـ بمفهومها الثابت عرفاً فيها ـ تدلّ على عدم الرخصة في الاستظلال مع إدراك المحرم لقدرته على تحمّل الشمس، بل وتدلّ ـ بقرينة سؤال السائل ـ على مركوزية الحكم في الذهن المتشرّعي، ولذا سأل ابن الحجاج عن الحكم في صورة الضرورة، بعد الفراغ عن مبدأ الحرمة في مورد عدمها.

وقد حاول بعض الباحثين حمل النهي في الرواية على الكراهة، نتيجة مقايستها مع أدلّة حرمة الخمر والميتة و... وذلك بحجّة أن لسان تلك شديد وقاطع بخلاف هذا اللسان الأقلّ شدّة[٣].

ولكنّنا لا نجد هذا الفرق، فإنّ الرواية تصرّح بأنه إذا علم من نفسه عدم الطاقة جاز، والمفروض أن التعرض للشمس الصحراوية مع عدم الطاقة مما يؤدي إلى الموت أو المرض الشديد، فأي عذرٍ أكبر من هذا في أن يجوز له الاستظلال معه؟!

هذا علاوة على أنّه على فرض اختلاف الألسنة وكفاية الضرر العرفي هنا دونه هناك كما سنشير إلى الخلاف فيه لاحقاً ، فهذا لا يدلّ على الكراهة بقدر ما يدلّ على اختلاف درجات الحرام، فإن المحرّمات متفاوتة، ولذلك كانت هناك كبائر وصغائر، ومن المؤكّد أن حرمة قتل المؤمن أعظم ولسانها أشدّ من حرمة الغيبة أو الفحش أو ... دون

١. مجمع البحرين ٣: ١٥٩٨، مادّة كنس.

٢. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٤، ح٦؛ وذكرها في الجواهر ١٨: ٣٩٦؛ وغيره.

٣. مجلّة فقه، مصدر سابق: ٤٧ ـ ٤٨.

أن يعني ذلك جواز الغيبة و...

الرواية الخامسة: صحيحة إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن المحرم يظلّ عليه وهو محرم؟ قال: «لا، إلّا مريض أو من به علّة، والذي لا يطيق (حرّ) الشمس»[1].

والرواية في دلالتها واضحة، وقد أورد عليها بما أورد على سابقتها والجواب هو الجواب، مع أن المستشكل فرض قبل ذكر الروايتين التسليم جدلاً بالحرمة، ثم أعقب ذلك بالاستدلال بهما على الكراهة وهو تهافت لم نفهمه[2].

الرواية السادسة: خبر محمّد بن منصور عنه قال: سألته عن الظلال للمحرم، فقال: «لا يظلّل إلّا عن علّة أو مرض»[3].

والرواية وإن كانت في التهذيب والاستبصار مضمرةً، إلّا أنّها مسندة في كافي الكليني إلى أبي الحسن عليه السلام[4]، فتكون مسندة، سيما مع اتحاد أغلب سلسلة السند فيهما، لكن الرواية ضعيفة سنداً لا أقلّ بجهالة محمّد بن منصور إذا لم يكن ابن يونس بزرج الذي وثقه النجاشي[5]، وكذلك بعدم ثبوت وثاقة علي بن أحمد بن أشيم[6].

نعم، بين الكافي والتهذيب والوسائل فرق، ففي الأخيرين: لا يظلّ إلّا من علّة أو مرض، وفي الأوّل: لا يظلّل إلّا من علّة مرض، والعبارة الأولى أوضح، وقد حاول بعض المعاصرين أن يستفيد من ذلك أن لازمه ـ على رواية الكافي ـ عدم الجواز في غير صورة المرض حتى مع الضرورة، ولمّا كان هذا المدلول غير مقبول به كانت مكانة الرواية ضعيفة، هذا فضلاً عن أن الترديد في خبر التهذيب لا نعرف هل هو من الإمام عليه السلام نفسه أو الراوي؟ ولعلّ هذه نقطة ضعف أُخرى[7].

---

١. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٤، ح٧؛ وذكرها في الجواهر ١٨: ٣٩٥.

٢. مجلة فقه، مصدر سابق: ٤٧ ـ ٤٨.

٣. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٤، ح٨؛ وذكرها في ذخيرة المعاد: ٥٩٨.

٤. التهذيب ٥: ٣٠٩؛ والاستبصار ٢: ١٨٦؛ والكافي ٤: ٣٥١.

٥. معجم رجال الحديث ١٨: ٢٨٩ ـ ٢٩٠، ٢٩١ ـ ٢٩٢.

٦. معجم رجال الحديث ١٢: ٢٧١؛ وقد ورد في كامل الزيارات، وقال عنه الشيخ: مجهول.

٧. مجلة فقه، مصدر سابق: ٤٨ ـ ٤٩.

والجواب: إن ذكر الروايات استثناءً واحداً مع وجود أكثر من استثناء كثيرٌ وبالغ، والنصوص الجامعة قليلة، وهذا في حدّ نفسه موضوع كبروي يستحقّ الدرس، ومعه فلا يعني أن في الرواية دغدغة، لاسيّما وأن الاستثناء واضح من أدلّة الاضطرار العامّة في الشريعة، فلعلّ الإمام عليه السلام ذكر المرض فقط لأنه الاستثناء الغالب في هذه الحالات.

وأمّا الترديد، فالظاهر أنّه من الإمام عليه السلام وإلا لأبانَ الراوي وجود ترديدٍ عنده كما في الرواية القادمة عن إسماعيل بن عبد الخالق، والترديد بين الخاص والعام لا مانع منه في اللغة العربية.

الرواية السابعة: صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: هل يستتر المحرم من الشمس؟ فقال: «لا، إلّا أن يكون شيخاً كبيراً، أو قال: ذا علّة»[1].

والرواية ظاهرة في تحريم الاستتار من الشمس الظاهر في التظليل.

الرواية الثامنة: صحيحة عبد الله بن المغيرة قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الظلال للمحرم، فقال: «اضح لم أحرمت له»، قلت: إني محرور وإن الحرّ يشتدّ عليّ، فقال: «أما علمت أنّ الشمس تغرب بذنوب المحرمين (المجرمين)»[2].

وهذه الرواية يتوقّف فيها ـ رغم سندها الصحيح ـ كونها تخالف القواعد الأساسية في الفقه الإسلامي، وذلك إذا فهمنا من السؤال الثاني للراوي صورة الضرر المعتدّ به عند تعرّضه لشدّة الحرّ الحارق، فإن المفروض أنه يجوز له التظليل، غايته أنّه مع الكفّارة لإبقاء الوجوب المحكوم لدليل رفع الاضطرار كما هو المقرّر في علم أُصول الفقه.

وأمّا إذا فهمنا من ذلك، صورة شدّة الحرّ عليه، دون أن يلزم منه ضرر أو حرج شديدان، فإن الرواية تكون تامّة، وتؤكّد أن في هذا الحكم ـ حرمة التظليل ـ تشديد وتحفظ شرعي واضح، خلافاً لما تقدّم عن بعض المعاصرين.

الرواية التاسعة: خبر القاسم بن الصيقل قال: ما رأيت أحداً كان أشدّ تشديداً في الظلّ من أبي جعفر عليه السلام، كان يأمر بقلع القبّة والحاجبين إذا أحرم[3].

---

١. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٤، ح٩؛ وقد ذكرها في ذخيرة المعاد: ٥٩٧.

٢. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٤، ح١١؛ وذكرها أيضاً في ذخيرة المعاد: ٥٩٧.

٣. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٤، ح١٢.

والرواية ـ كما أشار بعضهم[١] ـ ليست قويّة الدلالة، لأن فعل الإمام عليه السلام ذو دلالةٍ صامتة، فلا يدلّ على الوجوب إلّا بقرائن، والتشديد المذكور ربّما يكون للكراهة الشديدة مثلاً، وإن كان فيه إشعار بالوجوب.

الرواية العاشرة: صحيحة عثمان بن عيسى الكلابي قال: قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: إنّ علي بن شهاب يشكو رأسه، والبرد شديد ويريد أن يحرم، فقال: «إن كان كما زعم فليظلّل، وأمّا أنت فاضحَ لمن أحرمت له»[٢].

والرواية بحسب الظاهر تامة سنداً، وإن كان عثمان بن عيسى من كبار الواقفية المعروفين، فقد وثق في كتب الرجال، وأما من حيث الدلالة فهي واضحة في حرمة التظليل، وأنّ عذر من يعتذر في ذمته، فإن صدق جاز له التظليل وإلّا فلا.

وذيل الرواية لا يورد عليه بعدم صحة إنجاز الأعمال ليلاً، كما تقدّم في بعض النصوص السالفة، وذلك لعين الجواب المتقدّم فلا نعيد، كما ستكون لنا وقفة مع روايات الإضحاء عند الحديث عن حرمة التظليل من غير الشمس، فانتظر.

الرواية الحادية عشرة: خبر زرارة قال: سألته عن المحرم أيتغطّى؟ قال: «أمّا من الحرّ والبرد فلا»[٣].

والاستدلال بهذه الرواية موقوفٌ على فهم التظليل من التغطّي، ولكنّه غير واضح، فإن حرمة التظليل شيء، وحرمة تغطية المحرم رأسه شيء آخر، فالرواية بصدد بيان حكم وضع غطاء على الرأس يقي من البرد، أو وضع غطاء كذلك يقي من الحرّ كما هو المعمول به في بلاد الحجاز عادةً، ومعه فالرواية أجنبية عن المقام.

الرواية الثانية عشرة: صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالقبّة على النساء والصبيان وهم محرمون...». وصحيحة الكاهلي مثلها أيضاً[٤].

---

١. مجلة فقه، مصدر سابق: ٤٣.

٢. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٤، ح١٣؛ وذكرها أيضاً في الجواهر ١٨: ٣٩٥.

٣. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٤، ح١٤.

٤. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٥، ح١؛ وذكرها أيضاً في الجواهر ١٨: ٣٩٥.

وتقريب دلالة الرواية أن نفي البأس عن النساء والصبيان بعنوانهم شاهد عرفي على أصل وجود حزازة في الجملة، وإلا لم يكن هناك معنى لذكر هذين الصنفين فقط، نعم، قد لا تكون هذه الدلالة قويّة إذا احتملت شديداً كراهة التظليل للرجال، إذ يكون البأس المستفاد من المفهوم منصرفاً حينئذٍ إلى الكراهة الشديدة لا الحرمة، وتكون هذه الكراهة مرتفعة في مورد النساء والصبيان، هذا علاوة على أن مفهوم الرواية إن دلّ فإنما يدلّ على حرمة القبّة للرجال، وقد أشرنا فيما سبق أن هذا العنوان ليس بظاهر في التظليل بمعناه العام لاحتمال خصوصية القبّة وأمثالها.

الرواية الثالثة عشرة: خبر محمّد بن الفضيل وبشير بن إسماعيل قال: قال لي محمّد: ألا أسرّك يا ابن مثنّى؟ فقلت: بلى، فقمت إليه، فقال لي: دخل هذا الفاسق آنفاً فجلس قبالة أبي الحسن عليه السلام ثم أقبل عليه، فقال: يا أبا الحسن، ما تقول في المحرم يستظل على المحمل؟ فقال له: «لا»، قال: فيستظلّ في الخباء؟ فقال له: «نعم»، فأعاد عليه القول شبه المستهزىء يضحك: يا أبا الحسن فما فرق بين هذا (وذا)؟ فقال: «يا أبا يوسف، إن الدين ليس يقاس كقياسكم... كان رسول الله صلى الله عليه وآله يركب راحلته فلا يستظلّ عليها، وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض، وربّما يستر وجهه بيده، وإذا نزل استظل بالخبار وفي البيت وبالجدار».

وشبيه هذه الرواية خبر محمّد بن الفضيل الآخر المروي في الكافي، كما يشبهه مرسلة عثمان بن عيسى المروية في الاحتجاج وعيون الأخبار. وبمضمونها في الجملة خبر البزنطي الوارد في قرب الإسناد للحميري، وكذلك بمضمونها مرسلة الاحتجاج، المروي مثلها في إرشاد المفيد على ما ينقله صاحب الوسائل[1]، ولعلّ الواقعة واحدة كما مال إليه بعض الفقهاء[2].

والرواية في الاحتجاج وعيون الأخبار و... مرسلة لا حجيّة فيها، وفي قرب الإسناد صحيحة سنداً لكنّها لا تحكي عن حوار طويل، ومحمّد بن الفضيل لم تثبت

---

١. راجع هذه الروايات في وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٦، ح١، ٢، ٤، ٥، ٦.

٢. الفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحج ٣: ٢٧٩، ٢٨٠.

وثاقته، وأمّا بشير بن إسماعيل (أو بشر) فلم يوثق إلّا على احتمال ذكره السيّد الخوئي في أن يكون هو بشير بن إسماعيل بن عمّار الذي وصفه النجاشي بأنّه من وجوه من روى الحديث[١]، وعليه ففي سند الحديث توقّف عدا ما في قرب الإسناد.

والمقطع الشاهد في الرواية هو قول الإمامعليه السلام: «لا» في جواب ما تقول في المحرم يستظل على المحمل؟ ... والحوار الذي جرى بين الإمامعليه السلام وأبي يوسف فقيه الحنفية وتلميذ أبي حنيفة المبرّز، يؤكّد أيضاً أن الحكم بدرجة الإلزام، وإلّا لما صحّ كلّ هذا التشديد في المناظرة كما هو واضح.

الرواية الرابعة عشرة: خبر الحسين بن مسلم عن أبي جعفر الثانيعليه السلام: أنه سئل ما الفرق بين الفسطاط وبين ظلّ المحمل؟ فقال: «لا ينبغي أن يستظل في المحمل...»[٢].

والرواية غير ظاهرة في نفسها في التحريم، فإن كلمة «لا ينبغي» كما لا تتأبى عن الدلالة على الحرمة، لا تستعصي أيضاً عن الدلالة على الكراهة، مما يحيجها إلى القرينة لتأكيد هذا أو ذاك، ومعه لا تكون الرواية دالة على المطلوب، هذا علاوة على ضعفها السندي لا أقل بجهالة الحسين بن مسلم نفسه.

الرواية الخامسة عشرة: خبر المعلّى بن خنيس عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «لا يستتر المحرم من الشمس بثوب، ولا بأس أن يستر (يستتر) بعضه ببعض»[٣].

ومقتضى النهي عن الاستتار بثوب ـ بل ظاهره ـ الشمول للتظليل في الجملة، فإن التظليل بثوب مما يصدق عليه قطعاً عنوان الاستتار، فتكون الرواية دالّة على حرمة التظليل في الجملة.

الرواية السادسة عشرة: صحيحة سعيد الأعرج أنّه سأل أبا عبد اللهعليه السلام عن المحرم يستتر من الشمس بعود وبيده؟ قال: «لا، إلّا من علّة»[٤].

---

١. معجم رجال الحديث ٤: ٢٢٠، ٢٣٣.

٢. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٦، ح٣.

٣. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٧، ح٢؛ وذكره في ذخيرة المعاد: ٥٩٧.

٤. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٧، ح٥.

والرواية ظاهرة في النهي عن أقلّ أنواع الاستتار، بيد أنّها معارضة بما يدل على جوازه باليد كموثق معاوية بن عمار وخبر المعلّى بن خنيس المتقدّمين، الأمر الذي يجعل هناك مشكلةً في أصل دلالتها على مستوى الحجية، ولهذا حملها الحر العاملي على الكراهة في اليد[١].

الرواية السابعة عشرة: خبر بكر بن صالح قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: إنّ عمتي معي وهي زميلتي ويشتدّ عليها الحرّ إذا أحرمت، فترى لي أن أظلّل عليّ وعليها؟ فكتب: «ظلّل عليها وحدها»[٢].

وتقريب الاستدلال بها أن الإمام عليه السلام رخص له بالتظليل على عمّته فقط، مع أنه سأله عن التظليل عليها وعليه معاً، الأمر الذي يدلّ على عدم الرخصة في التظليل عليه.

لكن سؤال الراوي «فترى لي...» قد يدّعى عدم ظهوره في الإلزام، وكأن الإمام لا يستحسن له أن يظلّ على نفسه، ولهذا كانت نصيحته عليه السلام أن يقصر تظليله على عمّته فحسب.

هذا، والرواية ضعيفة السند ببكر بن صالح نفسه.

هذا هو مهم الروايات الدالّة على حرمة التظليل في الجملة، وقد تبيّن أنها تدل على ذلك بقطع النظر عن معارضة نصوص أُخرى لها كما سيأتي، وبقطع النظر عن امتدادات هذا التحريم وخواصّه.

الدليل الثاني: التمسّك بالإجماع، والشهرة، والإجماع المدّعى، كما ذكره جماعة وقد تقدّم، ومخالفة السبزواري متأخرة جداً لا تضرّ بكاشفية الإجماع، أما مخالفة ابن الجنيد فهي غير واضحة كما صرّح به جماعة[٣]، فإن نصّ «المختلف» الذي ينقل لنا موقف ابن الجنيد جاء فيه: «وقال ابن الجنيد: يستحب عدم التظليل، لأن السنّة بذلك جرت، فإن

---

١. المصدر نفسه.

٢. المصدر نفسه، باب ٦٨، ح١.

٣. انظر المعتمد ٤: ٢٣٣؛ والجواهر ١٨: ٣٩٤؛ والرياض ٦: ٣٠٢.

لحقه عنت أو خاف من ذلك فقد روي عن أهل البيت عليهم السلام جوازه، وروي أيضاً أنه يفدي عن كلّ يوم بمدّ»[١].

ورغم ظهور الاستحباب في عدم الإلزام، إلّا أن التعقيب بنسبة الجواز إلى أهل البيت عليهم السلام في مورد الضرورة ربما يوحي بأن مورد عدمها مشوب بعدم الجواز، مما يجعل الدلالة غير قوية، وإن كان احتمال مخالفته ـ أي ابن الجنيد ـ أقوى، إنصافاً، من عدمها، كما ارتآه بعض الفقهاء[٢].

وقد نسب إلى الصدوق في كتاب المقنع جواز التظليل مع التصدّق بمدّ لكل يوم، وناقشه في الرياض بأنّ مستنده غير واضح بل هو معارض بما دلّ في الصحيح على عدم الجواز حتّى مع الكفارة كما تقدّم[٣].

والظاهر أنّ الصدوق في كتاب الهداية لم يذكر من محرّمات الإحرام إلّا التقنع وأكل الطعام الذي فيه طيب[٤]، وأمّا المقنع فظاهر عبارته فيه حرمة ركوب القبة، مع جواز أن تضرب على المحرم الظلال والتصدق بمدّ لكلّ يوم[٥]، وهو ظاهر في تخصيصه الحرمة بعنوان القبة لا التظليل، فيكون مخالفاً للمشهور بينهم اليوم، ولعلّ مستنده نصوص القبة المتقدّمة مع أخذ خصوصيّتها.

إلّا أن مشكلة الإجماعات والشهرات هنا، أنها مقطوعة المدركية، ولا أقلّ من الاحتمال؛ لكثرة النصوص السالفة، فلا مجال للاستدلال بالإجماع على الحرمة منها.

الدليل الثالث: ما ذكره الطوسي في الخلاف والمرتضى في الانتصار وغيرهما من التمسك بطريقة الاحتياط إذ مع عدم الستر يصح بلا خلاف، ومعه فيه خلاف[٦].

---

١. المختلف ٤: ١٠٨.

٢. المدني الكاشاني، براهين الحج ٣: ١٥٨.

٣. رياض المسائل ٦: ٣٠٧.

٤. الهداية: ٢١٩.

٥. المقنع: ٢٣٤.

٦. الخلاف ٢: ٣١٩؛ الانتصار: ٢٤٥؛ وغنية النزوع، الفروع: ١٥٩.

لكن الاحتياط فرع فقدان الأدلة، وقد تبين وجودها، ومعه فلا حاجة بل لا مورد للاستدلال به.

مستندات القول بجواز التظليل للمحرم

وفي مقابل الأدلّة المتقدّمة ذكرت أدلّة أُخرى على الجواز أبرزها:

الدليل الأوّل: الأصل، كما ذكره المحقق النجفي[١].

والظاهر أنّ المقصود به أصالة البراءة، وهي تامّة إذا لم تثبت دلالة الروايات على الحرمة، والمفروض ـ كما تقدّم ـ ثبوتها، فيكون الأصل منفياً بدليل الأمارة.

الدليل الثاني: ما ذكره النووي في كتاب المجموع من أن التظليل لا يعدّ لبساً، فلا يحرم على المحرم[٢].

وهو واضح الدفع، فإننا لا نريد إرجاع التظليل إلى عنوان آخر، بل الدعوى حرمته بعنوانه الخاص، فحتى لو لم يصدق عليه عنوان اللبس هل هو حرام بنفسه أو لا؟

الدليل الثالث: الروايات وهي كما يلي:

الرواية الأولى: ما رواه مسلم في صحيحه، وجُعل أهم مدرك عند القائلين بعدم حرمة التظليل من أهل السنّة كما استدلّ به النووي وابن قدامة...[٣] وهو حديث أم الحصين قالت: حججنا مع رسول الله ﷺ حجّة الوداع فرأيت أسامة وبلالاً وأحدهما آخذ بخطام ناقة النبي ﷺ والآخر رافع ثوبه يستره من الحر حتّى رمى جمرة العقبة[٤].

فهي تدل ـ برضا الرسول ﷺ بل وفعله ـ على جواز التظليل.

ويناقش: **أوّلاً:** بما ذكره العلامة الحلّي في التذكرة[٥] من أن الرواية ليس فيها كلامٌ عن

---

١. جواهر الكلام ١٨: ٣٩٤.

٢. أبو زكريا النووي، المجموع شرح المهذب ٧: ٢٦٨.

٣. انظر المجموع ٧: ٢٦٧ ـ ٢٦٨؛ والشرح الكبير مع المغني لشمس الدين المقدسي ٣: ٢٦٩؛ والمغني لموفق الدين ٣: ٢٨٢؛ وانظر: التذكرة ٧: ٣٤١.

٤. صحيح مسلم، ١: ٥٤٣، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٥. التذكرة ٧: ٣٤١.

الركوب، فلعلها تتحدّث عن فعل النبيﷺ ذلك في منى ماشياً فلا تكون دليلاً على عدم الحرمة مطلقاً.

إلّا أن الإنصاف أن ظاهر الرواية الركوب بقرينة الأخذ بناقتهﷺ، مما يفيد أنّ أحدهما يجرّ الناقة التي عليها النبيﷺ والآخر يستره، واحتمال جرّ الناقة والنبي ماشياً وارد لكنه خلاف المتبادر من قراءة النص.

ثانياً: ما يبدو أنه المناقشة المحكمة، وهو ما أشار إليه العلامة الحلّي[1] أيضاً، من أن فعل النبيﷺ صامت، فلعله كانﷺ مضطراً، فلا تكون الرواية دالّة.

الرواية الثانية: صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد اللهعليه السلام عن المحرم يركب في القبّة؟ قال: «ما يعجبني إلّا أن يكون مريضاً»، قلت: فالنساء؟ قال: «نعم»[2].

وقد وردت هذه الرواية في التهذيب أيضاً مع اختلاف في بعض رجال السند من دون السؤال عن النساء.

والظاهر من «ما يعجبني» أنّ النهي تنزيهي كراهتي، وإلّا لزجره الإمامعليه السلام وأبان له الحرمة في الأمر، من هنا استبعد السبزواري في ذخيرة المعاد الدلالة على التحريم؛ لأن ظاهرها الأفضلية[3].

وقد حاول الفقهاء ردّ هذه الرواية بأنّها غير صريحة في الجواز[4]، أو أن مثل هذا التعبير كثيراً ما يستعمل في الروايات في مورد الحرمة كما ذكره السيد الخوئي[5]، أو أنّ عدم الإعجاب يشمل التحريم كما ذكره النراقي[6].

لكن هذه الرواية لا تدلّ على التحريم بحسب ظاهرها، فإن لسان «ما يعجبني» ليس لسان تحريم وإلزام بالترك، وأمّا أنّها تدلّ على الجواز بحيث تكون ظاهرة في

١. المصدر نفسه.
٢. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ١١، ح٢.
٣. ذخيرة المعاد: ٥٩٨.
٤. جواهر الكلام ١٨: ٣٩٥.
٥. المعتمد ٤: ٢٣٤.
٦. مستند الشيعة ١٢: ٢٩.

الترخيص لا فقط غير ظاهرة في الحرمة، فعلى تقديره ليس بذاك اللسان الواضح، وإن كان قريباً جداً.

الرواية الثالثة: صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالظلال للنساء، وقد رخّص فيه للرجال»[١].

ونوقش مفاد الرواية، أوّلاً: بما ذكره الشيخ الطوسي والشيخ النجفي من أنّها تحمل على صورة الضرورة للرجال[٢].

وهذا المقدار من المناقشة غير كافٍ، إذ لم تبرز قرائن على هذا الأمر، ومن هنا حاول السيد الخوئي أن يبرزها على الشكل التالي:

ثانياً: إن كلمة «قد» تدل على التقليل لا على الرخصة الدائمة، بل نفس كلمة الترخيص تستعمل غالباً في موارد المنع ذاتاً والترخيص عرضاً، ولولا ذلك لم يكن وجه للتفكيك بين النساء والرجال، بل لعبّر: لا بأس فيه للرجال والنساء[٣].

لكن في هذه القرائن ـ على وجاهتها ـ نظراً، فإن «قد» تفيد التقليل عندما تدخل على الفعل المضارع، لا الماضي، بل تفيد فيه (في الماضي) التحقيق والتأكيد، والمفروض دخولها في الرواية على «رخص» الذي هو ماضي مبني للمجهول ومعه فلا وجه للإصرار على إفادتها التقليل مع الإلتفات إلى دخولها على الماضي كما فعله بعض المعاصرين[٤]، وأما ما ذكره الخوئي بعد ذلك فهو وجيه لولا احتمال أن يكون الترخيص بمعنى وجود ملاك الحرمة مع إسقاطه كلياً عن المكلفين، تماماً كما في غير ذلك من الموارد التي حقّ فيها التكليف، إلّا أنّ الله تعالى رخّص على أمّة محمّد صلى الله عليه وآله رحمةً منه ورأفة، فإذا ارتفع هذا الاحتمال لدرجة الظهور كانت الرواية دالّة على الجواز،

---

١. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٤، ح١٠.

٢. انظر ما نقله عنه في وسائل الشيعة ١٢: ٥١٨؛ ولاحظ: جواهر الكلام ١٨: ٣٩٤ ـ ٣٩٥؛ ونحوهما المستند ١٢: ٢٩.

٣. المعتمد ٤: ٢٣٤ ـ ٢٣٥؛ ونحوه اللنكراني، تفصيل الشيعة، كتاب الحج ٣: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

٤. اللنكراني، تفصيل الشيعة ٣: ٢٧٦.

وإذا قيل بأنّ تحقيق هذا الظهور مشكل حقاً، فيكون الأقرب ـ على تقديره ـ الحمل على الترخيص اضطراراً أو التوقف في مفاد الرواية.

الرواية الرابعة: صحيحة علي بن جعفر قال: سألت أخي عليه السلام أظلّل وأنا محرم؟ فقال: «نعم، وعليك الكفّارة»، قال: فرأيت علياً إذا قدم مكّة ينحر بدنة لكفّارة الظلّ[1].

فإن الرواية تثبت الجواز مع الكفّارة، ولا ضير، فإن ما يدلّ على ثبوت الكفّارة في شيء لا يدلّ على حرمته أو حزازته، فقد ثبتت بعض الكفارات في موارد لا حرمة فيها قطعاً، كقتل الخطأ و ... والتفريق في الكفارات بين الجواز بعنوان ثانوي وأوّلي[2] غير واضح بعد ثبوت الكفّارة في مثل الخطأ.

لكن الفقهاء ناقشوا في دلالة الرواية بأنها تحمل على الضرورة[3]، كما أنّ الحكم شخصي ومن الممكن أن يكون التجويز لعذر كما ذكره الخوئي والنراقي[4].

لكن هذا الاحتمال ضعيف، إذ لو كان في البين علّة أو ضرر لأبانته الرواية، وظهر من سؤال السائل كما نصّ عليه صاحب الذخيرة[5]، ففي الموارد الأخرى يتمسّك الفقهاء، بمثل هذه الألسنة لإثبات أحكام كلّية، فلماذا لا يثبت حكم كلّي في مثل هذه الرواية؟!

فالإنصاف أن الرواية الأخيرة ظاهرة في الجواز وما قبلها داعمٌ لها فيما كان فيه ولو إشعار.

وبناءً عليه تقع المعارضة بين هذه النصوص وبين ما تقدّم، وينبغي الوصول إلى سبيل لحلّ التعارض، كما سيأتي.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٣: ١٥٤، أبواب بقية كفارات الإحرام، باب ٦، ح٢.

٢. تفصيل الشريعة ٣: ٢٧٦.

٣. مدارك الأحكام ٧: ٣٦٣؛ وجواهر الكلام ١٨: ٣٩٥؛ ووسائل الشيعة ١٣: ١٥٤.

٤. المستند ١٢: ٢٩؛ والمعتمد ٤: ٢٣٤؛ وتابعهما في تفصيل الشريعة ٣: ٢٧٦.

٥. ذخيرة المعاد: ٥٩٨.

محاولات في التوفيق بين النصوص

وفي إطار الجمع بين الأدلّة ذكرت محاولات أهمّها:

المحاولة الأولى: ما ذكره جماعة من حمل أخبار الجواز على التقية لكونها توافق أهل السنّة، فتبقى أدلّة الحرمة سالمة معمولاً بها[١].

والجواب: إنّ مجرّد وجود قولٍ بالجواز عند أهل السنّة لا يبرّر التقية دائماً، فإن مراجعة مصادر الفقه السنّي تؤكّد وجود خلاف في هذا الوسط نفسه، أو لا أقلّ لا تجعلنا على يقين بوجود موقف موحّد ربما يتحفّظ منه الإمامعليه السلام، فقد نقل النووي في شرح المهذب الحرمة عن أحمد في رواية ومالك[٢]، وفي المغني والشرح الكبير لابني قدامة أن أحمد كره ذلك، وأن رواية الكراهة منقولة عن ابن عمر ومالك وعبد الرحمن بن مهدي وأهل المدينة، وكذلك سفيان بن عيينة[٣]، وفي فقه الجزيري أن الحنابلة منعوا منه فيما يلازم غالباً كالمحمل[٤]، والحرمة نقلها أيضاً عن أحمد ومالك الشيخ الطوسي في الخلاف[٥]، كما نقلها العلامة الحلي في التذكرة عن ابن عمر ومالك وسفيان بن عيينة وأهل المدينة وأحمد بل وأبي حنيفة أيضاً[٦]، ومع ذلك كيف نتحقّق من موضوع التقية في مسألة دار فيها خلاف بين فقهاء السنّة أنفسهم؟!

المحاولة الثانية: ما ذكره السبزواري في ذخيرة المعاد، وحاصله حمل أخبار المنع على الأفضلية، وقد أيّد ذلك بأن النهي غير واضح الدلالة على التحريم في روايات أهل البيتعليهم السلام وفق ما ذكره هو نفسه مراراً، ثم استقرب هذا الحمل، معتقداً أن ليس فيه

---

١. جواهر الكلام ١٨: ٣٩٥؛ ووسائل الشيعة ١٢: ٥١٨؛ والمعتمد ٤: ٢٣٥، ويلوح من الفاضل اللنكراني في تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحج ٣: ٢٧٥؛ والحدائق ١٥: ٤٧٨.

٢. المجموع ٧: ٢٦٧.

٣. المغني ٣: ٢٨٢؛ والشرح الكبير ٣: ٢٦٩.

٤. عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٦٥١.

٥. الخلاف ٢: ٣١٩.

٦. التذكرة ٧: ٣٤٠.

عدولاً عن الظاهر[١].

ومآل هذه المحاولة إلى تقديم أخبار الجواز بدعوى التصرّف الدلالي في أخبار التحريم، إلّا أن التأمل في نصوص حرمة يمنع ـ حسب الظاهر ـ عن الأخذ بمضمون هذه المحاولة، فقد ورد لسان التشديد في جملة روايات، فراجع صحيحة ابن المغيرة، وعبد الرحمن بن الحجاج، وإسحاق بن عمار، ومحمد بن منصور، وإسماعيل بن عبد الخالق، وصحيحة ابن المغيرة الثانية، والقاسم بن الصيقل، ولسان خبر عثمان الكلابي، وانظر مناظرة الإمام عليه السلام مع الحنفي في عدة روايات وغيرها، مما يذكر حالة العذر والمرض والشيخوخة ويحدّد التظليل للعاجز لا لزميله، وغيرها من النصوص المتقدّمة بصحيحها وضعيفها، فإذا كان هذا اللسان لسان رخصة لا إلزام، يلزم القول بعدم حرمة الكثير مما قيل بحرمته قطعاً بينهم.

على أننا أشرنا ـ لو سلّمنا بما تقدّم ـ أن نصوص الجواز نفسها هي الأخرى ليست بتلك الدلالة القويّة التي تفوق نصوص التحريم حتى يقال بإعمال الحمل فيها عليها، وكثرة ورود النهي في غير التحريم في لسان الروايات لا يعني أن كلّ نهي لا دلالة فيه على التحريم حتى لو كان فيه نحو تحفظ وتحديد وبيان لموارد الرخص من العذر والكبر وغيرهما.

وقد بالغ المحدث البحراني[٢] في نقده على السبزواري بذكر عبارات قاسية في حقّه في هذا المجال نعرض عنها.

المحاولة الثالثة: ما يلوح من كلام بعض المعاصرين وإن لم يظهر بوضوح رأيه النهائي، وحاصله: حمل أخبار المنع على صورة ظاهرة التظليل المساوقة لمظاهر الترف والدعة والرفاهية الزائدة عن الحد المتعارف اجتماعياً، ومن ثم تكون أخبار الجواز في محلّها[٣].

---

١. ذخيرة المعاد: ٥٩٨.

٢. الحدائق ١٥: ٤٧٨ ـ ٤٧٩.

٣. مجلة فقه، مصدر سابق: ١٨ ـ ١٩.

ويجاب عن هذه المحاولة رغم أن فيها حسّاً تاريخياً جيّداً، أنّها لا تنسجم مع النصوص برمّتها، فنصوص مثل القبة والكنيسة وأمثالها يمكن حملها على ما ادّعي في وجهٍ لا بأس به، أما النصوص التي أوردت التظليل بعنوانه مطلقاً فيحتاج حملها إلى شواهد تؤكّد ذلك.

كما أنّ في بعض الروايات ما يشهد على العكس، فإن التظليل على النفس في سياق التظليل على العمة المضطرّة لا يعدّ في العرف من هذه المظاهر، ومع ذلك نهى عليه السلام عنه، وهكذا الحال في خبر سعيد الأعرج المتقدم، فإن الاستتار من الشمس باليد أو العود ـ لو أخذنا بهذا الخبر ـ لا معنى له في سياق هذه المحاولة المذكورة، وعلى نفس المنوال خبر المعلّى بن خنيس ـ على تقدير الأخذ به ـ الظاهر في حرمة الاستتار بثوب، وفي مناظرة الإمام عليه السلام لا قرينة على هذه الخصوصية رغم أن ذكرها كان مناسباً جداً لإفحام الخصم، وهكذا.

والحاصل أن هذه المحاولة على حسنها لا شواهد أكيدة عليها، ونحن وإن كنّا نعتقد جداً بالبعد التاريخي للنصوص إلا أن هذا البعد يجب أن تجتمع شواهد منطقية وتاريخية معقولة لتأكيده في هذا المورد أو ذاك، ومجرّد الاحتمال الصرف لا ينفع وإلا انهدمت الأحكام برمّتها وربما دون استثناء.

المحاولة الرابعة: ما ذكره بعض الفقهاء المعاصرين، وهو أنّ الروايات على طوائف أربع: الأولى: ما دلّ على التحريم في الرجال مطلقاً كصحيحة هشام بن سالم و... الثانية: ما دلّ على المنع في صورة عدم الضرورة والجواز فيها كخبر عبد الله بن المغيرة و... الثالثة: ما دلّ على الترخيص مطلقاً كصحيحة علي بن جعفر و.. الرابعة: ما دلّ على الترخيص مع الكراهة كصحيح الحلبي الذي ورد فيها «ما يعجبني» و...

وعليه فتكون الطائفة الثانية شاهداً للجمع بين الأولى والثالثة فيكون الترخيص مخصوصاً بحال الضرورة والمنع بحال عدمها، كما أنّ الطائفة الرابعة تصلح شاهداً للجمع بين الأولى والثالثة فتحمل الأولى على الكراهة كالثالثة، ويتحصّل من الجمعين عند صاحب هذه المحاولة كراهة التظليل لغير المضطر وجوازه له، ومعه نلتزم

بالجمعين معاً ولا يؤخذ بأحدهما دون الآخر لأنّ هذا الأمر هو الذي يحفظ الطوائف الأربع معاً[1].

وتناقش هذه المحاولة بأن الجمع الأوّل لا بأس به وتتحمّله الطوائف الثلاث الأولى، لوجود احتمال ولو بسيط في أن يكون علي بن جعفر مضطراً، إلّا أنّ الكلام في الجمع الثاني؛ فإنّ نصوص الطائفة الأولى لا تتحمّل الحمل على الكراهيّة برمّتها، ذلك أنّ لسان التشديد فيها لا يقبل الحمل على الكراهة كما شرحناه سابقاً، ونحن نشترط في الجمع العرفي أن تكون طوائف الجمع قادرة على تحمّل النتيجة المستفادة من وراء الجمع، وهو أمرٌ مفقود هنا.

المحاولة الخامسة: ما نرجّحه في المقام، وحاصله تقديم أخبار المنع على أخبار الجواز بعد الفراغ عن تمامية الدلالتين، والوجه فيه استفاضة أخبار المنع وكثرتها صريحةً وظاهرةً ومشعرة وفيها الصحيح وغير الصحيح، أما أخبار الجواز فهي قليلة، في دلالة بعضها توقف، علاوة على ضعف سند خبر أم الحصين، ذلك كلّه مؤيّداً بالإجماع أو الشهرة مما يجعل سند المنع ودلالته أقوى، والوثوق في نصوص المنع أكبر، ولما كانت الحجية للخبر الموثوق كانت هذه العناصر مجتمعة موجبةً لتضاعف الوثوق بنصوص المنع على نصوص الجواز.

ولعلّ هذا هو مراد النراقي[2] من شذوذ أخبار الجواز وسقوطها عن الحجّية ومخالفتها الشهرة العظيمة.

نعم، هذا المنع في الجملة، ومن حيث المبدأ، وأما امتداداته وخاصياته فهو بحث آخر يأتي قريباً بعون الله سبحانه.

وما ذكر من كثرة الاختلاف بين الفقهاء المسلمين في أحكام التظليل، لا يصلح شاهداً لتضعيف الحكم بالحرمة في الجملة[3]، إن لم يصلح مقوّياً بعد عدم الاختلاف

---

١. المدني الكاشاني، براهين الحج ٣: ١٦١ ـ ١٦٢.

٢. المستند ١٢: ٢٩ ـ ٣٠.

٣. المصدر نفسه: ٣٢.

أكثرهم فيها، إذ ما من حكم قطعي مسلّم، إلّا وقد وقع خلاف في امتداداته، أفهل يقال ذلك عن الصلاة والصيام و... وما أكثر ما اختلف فيهما المسلمون والشيعة؟!

نتيجة البحث في مبدأ حرمة التظليل

حاولنا فيما تقدّم أن نؤسّس المبادئ الفقهيّة الأوّلية في هذا الموضوع، لكي نتمكّن ـ في ضوئها ـ من الولوج في تفصيلات التظليل، والفروع والفرضيات والصور المتعلّقة به، حتّى تكون استنتاجاتنا في الفروع اللاحقة قائمةً على أسس موضوعية ومنطقية.

وقد أشرنا إلى وجود نظريتين رئيستين في حكم التظليل من حيث المبدأ هما:

النظرية الأولى: وتذهب إلى القول بحرمة التظليل بعنوانه حرمةً مطلقةً، ممتدّاً إطلاق هذا الحكم في الزمان وغيره، فالتظليل ـ بوصفه تظليلاً ـ محرّم على المحرم، بلا فرق بين أنواعه كالكون في القبّة أو غيرها.

وقد رجّحنا هذا الرأي، الذي حقّقنا أنّه المشهور بين فقهاء الشيعة، وهذا يعني أننا سنركّز دراستنا للفروع الفقهية المتصلة بالتظليل وفقاً له.

النظرية الثانية: وهي النظرية التي لاحظنا أنّها لا تعتقد بالحرمة بشكلها المثار في النظرية الأولى، وإنّما تحاول تضييق دائرة التحريم وتحديدها.

والشيء الذي شاهدناه هو أنّ أنصار هذه النظرية لم نجدهم على رأي واحد من حيث طبيعة التحديد والتضييق الذي افترضوه، فقد لاحظنا عبارة الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) تشرف على التدليل على حرمة الركوب في القبّة، وكأن القبّة أو ما قاربها كانت ذات موضوعيّة في مسألة التحريم هنا، والملاحظ ـ كما أشرنا سابقاً ـ أنّ بعض الروايات توحي بهذا التضييق من حيث ورودها ضمن عنوان القبّة أو ما شابه، ولعلّ الشيخ الصدوق، قد لاحظ مثل هذا النوع من الروايات واعتمد عليه، ولهذا اختار مضمونه فنقله ولم ينقل مضمون الرواية الأكثر عموميةً.

وهكذا وجدنا فريقاً من المعاصرين، يسعى لتضييق دائرة التحريم بلحاظٍ آخر، يحاول أن ينطلق فيه من خصوصية الزمان والمكان الحافّين بالحكم الصادر عن المعصومين عليهم السلام، فيرى أنّ هذا الحكم كان يعني في ضمن ظرفه التاريخي تعبيراً عن

رفض مظاهر الدعة والفخر والترف في سفر الحج، لا مجرّد التظليل للحاج ولو لم تكن هناك ملابسات تتصل بهذا الأمر في تظليله.

وقد حاولنا تحليل هذين القولين ضمن النظرية الثانية، ولاحظنا وجود نصوص صحيحة السند تعلّق الحرمة على ما هو أوسع من مجرّد القبّة، ولم نخف إعجابنا بالقراءة التاريخية التي حاول أن يمارسها الفريق الثاني المعاصر، إلّا أننا مع ذلك لم نجد على وجهة نظره شواهد أو مؤيّدات تدعم احتماله بما يحصل حالة الوثوق المعتبر.

هنا، خرجنا بالقول بحرمة التظليل بعنوانه مطلقاً على المشهور المعروف بين الفقهاء.

ونتيجة الكلام في المبحث الأول هي حرمة التظليل ـ في الجملة ـ على المحرم، أما التفاصيل فندرسها في البحوث التالية إن شاء الله تعالى.

٢. اختصاص حرمة التظليل بالرجال

تكاد كلمة الفقهاء تتفق على اختصاص هذا الحكم بالرجال، وعدم شموله للنساء[١]، وقد صرّح العاملي في المدارك وغيره بوجود الإجماع[٢].

والوجه فيه:

أوّلاً: الأصل، مع اختصاص الأدلّة المانعة بالرجل على ما ذكره المحقّق النراقي[٣].

---

١. هو ظاهر إرشاد الأذهان ١: ٣١٧؛ والرياض ٦: ٣٠٥؛ وتحرير الأحكام ٢: ٣٢، ٣٣؛ وبداية الهداية للحر العاملي ١: ٣٢٣؛ والنهاية: ٢٢١؛ والسرائر ١: ٥٤٧؛ ومدارك الأحكام ٧: ٣٦٤؛ والمستند ١٢: ٣٣؛ ومجمع الفائدة ٦: ٣٢١؛ وذخيرة المعاد: ٥٩٧؛ وكفاية الفقه ١: ٣٠٤؛ والمهذب البارع ٢: ١٨٦؛ والوسيلة: ١٦٢؛ والمسالك ٢: ٢٦٥؛ والجامع للشرائع: ١٨٤؛ واللمعة: ٦٩؛ وقواعد الأحكام ١: ٤٢٤؛ وملاذ الأخيار ٨: ٢٠٩؛ والحدائق ١٥: ٤٨٨ ـ ٤٨٩؛ والدروس ١: ٣٧٧؛ والروضة ٢: ٢٤٥؛ والتذكرة ٧: ٣٤٣؛ وغيرها.

٢. انظر: الرياض ٢: ٣٠٥؛ والمدارك ٧: ٣٦٤؛ ونفى الخلاف عنه في كفاية الفقه ١: ٣٠٤؛ والحدائق ١٥: ٤٨٨؛ وادعى الإجماع المجلسي في ملاذ الأخيار ٨: ٢٠٩؛ والشهيد الثاني في الروضة ٢: ٢٤٥.

٣. المستند ١٢: ٣٣.

وهذا الوجه جيّد إلّا إذا قيل بأنّ عنوان المحرم يشمل المرأة بالتغليب.

ثانياً: النصوص وهي:

أـ صحيحة حريز المتقدمة (رقم ١٢).

ب ـ و مثلها صحيحة الكاهلي، وهما تشملان النساء والصبيان، ومعنى ذلك في حق الصبي ـ رغم عدم تكليفه أساساً ـ عدم ترتب أحكام وضعيّة في حقه على تقديرها، وعدم ثبوت الكفارة كذلك، وعليه فالاستدلال بالقاعدة في غير البالغين من رفع القلم كما فعله بعض الفقهاء المعاصرين[١] لا يكفي وإن كان في محلّه، لأنّ الحديث يعم الأحكام الوضعيّة والكفّارات ونحوها لا مجرّد الحكم التكليفي.

ج ـ صحيحة محمّد بن مسلم المتقدمة (رقم ١)[٢].

وعليه، فالصحيح اختصاص حرمة التظليل بالرجال.

٣. اختصاص حرمة التظليل بالقادر غير المضطرّ

ذهب الكثير من الفقهاء إلى اختصاص هذا الحكم بالقادر غير المضطرّ ممّن لا يقع عليه ضرر أو حرج شديدان في التظليل، وهذا هو الصحيح.

ويمكن الاستدلال عليه بأمور:

الأوّل: القاعدة العامّة في رفع الضرر والحرج والاضطرار، والمستفادة من نصوص عديدة قرآنية وروائية، فإنّها حاكمة على جميع الأحكام الأوّلية بما فيها ما نحن فيه.

الثاني: النصوص الخاصّة في المقام وهي:

أ ـ صحيحة عبد الله بن المغيرة المتقدمة (رقم ٢)، فقد أجازت التظليل في صورة المرض.

ب ـ صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج المتقدّمة (رقم ٤)، فقد دلّت على جواز

---

١. تعاليق مبسوطة ١٠: ٢٦٣؛ ورغم التفاته إلى موضوع الحكم الوضعي إلّا أنّ الكفّارة وما شابهها تستحق مدركاً إضافياً غير رفع قلم المؤاخذة على ما هو المشهور من معنى رفع القلم.

٢. استدل للحكم بالنصوص جماعة منهم: المدارك ٧: ٣٦٤، ٣٦٥؛ وغيره.

التظليل لو شقّ عليه التعرّض للشمس.

ج ـ صحيحة إسحاق بن عمّار المتقدّمة (رقم ٥) حيث استثنت المريض ومن به علّة، ومن لا يطيق حرّ الشمس.

د ـ خبر محمّد بن منصور المتقدّم (رقم ٦)، حيث استثنى من به علّة أو مرض.

هـ ـ صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق المتقدّمة (رقم ٧)، حيث استثنت الشيخ الكبير و ...

و ـ صحيحة عثمان بن عيسى الكلابي المتقدّمة (رقم ١٠)، حيث رخصت لمن يشكو رأسه والبرد شديد.

ز ـ خبر بكر بن صالح المتقدّم (رقم ١٧)، حيث أجاز تظليل العليل الزميل.

ح ـ صحيحة الحلبي المتقدّمة في أخبار الجواز (رقم ٢) حيث استثنت المريض أيضاً.

وهذه النصوص تشير إلى مورد العذر، من المرض والحرّ وألم الرأس، ممّا يعد مجرّد أمثلة لعناوين الضرر والحرج والاضطرار.

وهذا المقدار لا خلاف فيه، إنّما الخلاف في أن الضرر هل يجب أن يكون عظيماً كما تفيده عبارة الشيخ المفيد في المقنعة والطوسي في النهاية وغيرهما[١] أم يكفي فيه الضرر العرفي بلا حاجة إلى التشديد بالعظيم ونحوه كما تفيده ظواهر كلمات الفقهاء الآخرين[٢]؟ وفيها ما يدّعى عليه الإجماع[٣].

الظاهر أنّ المراد موارد الاضطرار الأخرى، فحالات المرض والحر وألم الرأس و ... ممّا هو مذكور في الروايات من هذه الحالات، وقيد العظيم لا وجه له إذا زاد عن الحدّ المتعارف، فلا يفهم من الأدلّة العامّة والخاصّة المتقدّمة صورة الضرر العظيم الزائد عن

---

١. النهاية: ٢٢١؛ والسرائر ١: ٥٤٧؛ والمقنعة: ٤٣٢.

٢. انظر: شرائع الإسلام ١: ١٨٦؛ وجامع المقاصد ٣: ١٨٧؛ ومدارك الأحكام ٧: ٣٦٥؛ وقواعد الأحكام ١: ٤٢٤؛ والدروس ١: ٣٧٧؛ وظاهر الروضة ٢: ٢٤٤؛ والتذكرة ٧: ٣٤٢؛ وإرشاد الأذهان ١: ٣١٧؛ والانتصار: ٢٤٥؛ وتحرير الأحكام ٢: ٣٢؛ وبداية الهداية ١: ٣٢٣.

٣. الرياض ٦: ٣٠٥.

الموارد الأخرى في الفقه، كما لا يفهم منها مجرّد الضرر البسيط المتسامح فيه عرفاً.

٤. اشتراط السَّير في حرمة التظليل

الظاهر أنّ المشهور بين الفقهاء اشتراط حال السير في حرمة التظليل على المحرم، بمعنى أنّ المحرم لو كان نازلاً ـ كما لو كان في عرفة أو مكّة أو غيرهما ـ ليس في حال سفر وانتقال من منطقةٍ إلى أُخرى، كما بين الميقات للبعيد وبين مكّة... لم يحرم عليه التظليل، بل جاز له مطلقاً، سواء التظليل بالليل أم النهار، ومن الشمس أم المطر أم غيرهما، وبالثابت والمتحرّك وما شابه ذلك.

قال ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ): «لا يجوز التظليل سائراً إلّا إذا خاف الضرر العظيم»[١].

وقال المحقّق نجم الدين الحلّي (٦٧٦هـ): «التظليل محرّم سائراً، ولو اضطرّ لم يحرم»[٢].

وقد ذكر العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) أنّ: «المشهور تحريم الظلال حال السير»[٣].

وقد كان الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) صرّح من قبل في كتاب الخلاف بأنّه: «لا يجوز فوقه سائراً لا نازلاً، وبه قال مالك وأحمد»[٤].

بل في التذكرة أن حرمة الاستظلال حال السير ثابتة عند علمائنا أجمع، بل قال بذلك ابن عمر، ومالك وسفيان بن عيينة وأهل المدينة وأبو حنيفة، وأحمد، ونصّ العلامة الحلّي على جواز التظليل مطلقاً حال النزول عند العلماء كافّة[٥].

وقد ذكر قيد السَّير العديد من الفقهاء منهم الشهيد الأوّل في الدروس[٦]،

---

١. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ٥٤٧.

٢. شرائع الإسلام ١: ١٨٦.

٣. مختلف الشيعة ٤: ١٠٨، م٧١.

٤. الخلاف ٢: ٣١٨.

٥. التذكرة ٧: ٣٤٠ـ ٣٤٢.

٦. الدروس ١: ٣٧٧.

واللمعة[١]، والشهيد الثاني في الروضة مدّعياً الإجماع على جوازه حال النزول[٢]، وفي المسالك أيضاً[٣]، والعلامة المجلسي في ملاذ الأخيار مدّعياً عليه الإجماع أيضاً عند العلماء كافّة[٤]، وهو صريح ابن زهرة الحلبي في كتابه غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع[٥]، وذهب إليه أيضاً العلامة الحلّي في قواعد الأحكام[٦]، والتذكرة[٧]، والمختلف[٨]، وتحرير الأحكام الشرعيّة[٩]، وإرشاد الأذهان[١٠]، كما ذهب إليه الكيدري في إصباح الشيعة[١١]، والشيخ البهائي في الإثنا عشريات[١٢]، والإمام الخميني في تحرير الوسيلة[١٣]، والحرّ العاملي في بداية الهداية[١٤]، والسيّد الطباطبائي في رياض المسائل مدّعياً عليه الإجماع[١٥]، ويحيى بن سعيد الحلّي في الجامع للشرائع[١٦]، وابن فهد الحلّي في المهذب البارع[١٧]، والمحقق السبزواري في كفايته وذخيرته[١٨]،

---

١. اللمعة الدمشقية: ٦٩.

٢. الروضة البهيّة: ٢٤٤.

٣. مسالك الأفهام ٢: ٢٦٥.

٤. ملاذ الأخيار ٨: ٢٠٩.

٥. غنية النزوع، إلى علمي الأُصول والفروع، قسم الفروع: ١٥٩.

٦. قواعد الأحكام ١: ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

٧. التذكرة ٧: ٣٤٠، ٣٤٢.

٨. مختلف الشيعة ٤: ١٠٨.

٩. تحرير الأحكام ٢: ٣٢.

١٠. إرشاد الأذهان ١: ٣١٧.

١١. إصباح الشيعة: ١٥٣.

١٢. الإثنا عشريات: ٢٨٣.

١٣. تحرير الوسيلة ١: ٣٩١.

١٤. بداية الهداية ١: ٣٢٣.

١٥. رياض المسائل ٦: ٣٠٥.

١٦. الجامع للشرائع: ١٨٤.

١٧. المذهب البارع ٢: ١٨٦.

١٨. كفاية الفقه (الأحكام) ١: ٣٠٤؛ وذخيرة المعاد: ٥٩٧.

والسيد العاملي في مدارك الأحكام[1]، والمحقق النجفي في جواهره مدّعياً عليه الإجماع بقسميه[2].

وقبل ذكر الأدلّة المقامة أو التي يمكن إقامتها، لا بأس بالإشارة ـ توضيحاً ـ إلى أنّ هنا فرعين داخل هذه المسألة، فتارةً نبحث عن التظليل للنازل بمعنى الدخول في البيوت والاستقرار فيها أو في الأخبية، وتارة أُخرى نبحث عن التظليل داخل الأماكن التي ينزلها الحاجّ مثل مكّة وعرفة ومنى، لكن لا في البيوت بل حال التنقّل داخلها، فإذن تارةً البحث في التظليل داخل البيوت مقابل التظليل حال التنقل بينها، وأخرى أيضاً في التظليل حال الوصول لا النزول أثناء الطريق ممّا سنشير إليه في المبحث الرابع (أيضاً) فانتظر.

والذي يمكن الاستدلال به هنا هو:

الدليل الأوّل: الإجماع المدّعى في كلمات جماعة، منهم العلامة الحلّي في التذكرة، والشهيد الثاني في الروضة، والمحقّق النجفي في الجواهر، والعلامة المجلسي في ملاذ الأخيار، والسيّد الطباطبائي في رياض المسائل مما أسلفنا ذكره، ولا يظهر في ذلك خلاف من أحد، إذ لم نجد من ذكر حرمة التظليل للنازل صريحاً أو ظهوراً واضحاً، من حيث المبدأ.

إلا أنّ الاستدلال بالإجماع مناقش فيه:

أوّلاً: إن احتمال مدركيّته واضح، لاسيّما وأنّ بعض من نقل ادّعاء الإجماع ـ وهو السيد العاملي صاحب المدارك ـ قد أقام الدليل ـ كما سيأتي ـ على الحكم هنا، فالاستناد إلى الإجماع في هذا الوضع في غير محلّه.

ثانياً: إنّه من غير المعلوم ماذا يريد الفقهاء السابقون من عبارتي: سائراً ونازلاً، على وجه الدقّة، فإنّه لا يحرز هل يكون التنقّل داخل مكّة وعرفة والمزدلفة، مندرجاً في حال السير أو النزول؟ ومعه يؤخذ بالقدر المتيقّن من معقد الإجماع، وهو ـ كما سنرى في

١. مدارك الأحكام ٧: ٣٦٣.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٤٠٥.

مطاوي البحث ـ الكون في الأبنية والأخبية عند النزول والاستقرار بعد السفر، فلا يكون الإجماع حجّةً في غير ذلك ولا يصحّ تكميل الإجماع بعدم القول بالفصل؛ لأنّ الفصل قد تحقّق في كلّمات بعضهم كما سيظهر لاحقاً، وإن كان هذا البعض من المتأخرين من أمثال المحقق النجفي.

الدليل الثاني: ما ذكره صاحب المدارك[1] من الاستناد إلى رواية جعفر بن المثنّى في المقام، حيث ذكر دلالتها على اختصاص الحكم بحرمة التظليل بحال السير.

والرواية هي: «... كان رسول الله صلى الله عليه وآله يركب راحلته فلا يستظل عليها، وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض، وربما يستر وجهه بيده، وإذا نزل استظلّ بالخباء وفي البيت والجدار»[2].

وهي من حيث الدلالة جيّدة مع حمل الخباء والبيت والجدار على التمثيل لمطلق ما يستظلّ به، لا لخصوص الثابت وما في حكمه، إلّا أنّ المشكلة في الرواية ضعفها السندي، فهي ـ في التهذيب والكافي ـ مرويةٌ عن محمّد بن الفضيل وبشير بن إسماعيل، وهما غير موثقين إلا على ما احتمله السيد الخوئي من كون البشير بن إسماعيل هو ابن عمار الذي وصفه النجاشي ـ كما تقدّم ـ بأنّه وجه من وجوه من روى الحديث.

الدليل الثالث: ما ذكره السيد السبزواري من أنّ هذا هو ما تقتضيه قاعدة العسر والحرج في الجملة[3].

وهذا الوجه غير ظاهر، فإن أريد به وجود حالة عسر وحرج في بعض الحالات لدى بعض الناس أمكن إجراء القاعدة عليهم لا الحكم بالجواز مطلقاً حتى في حقّ غيرهم، وإن أريد أن العسر والحرج في الجملة كاشف عن عدم جعل هذا الحكم، فإنّه يقال: لا إشكال في أن تروك الإحرام بجملتها يلزم منها ـ في الجملة ـ عسر وحرج، فهل يقال بسقوطها أو يقال بسقوط موارد الحرج؟!

---

١. مدارك الأحكام ٧: ٣٦٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٦، ح١.

٣. مهذّب الأحكام ١٣: ٢٠١.

نعم، يمكن أن يكون مراده السقوط في الجملة لا أنّ العسر في الجملة موجب للسقوط مطلقاً في موارد النزول، ومعنى السقوط في الجملة هو تلك الأفراد الملازمة عادةً للعسر والحرج مثل الكون في البيت ومكان النوم فإنّه يقال: إنّ الإلزام بعدمه يلزم منه العسر نوعاً، وهذا جيّد.

الدليل الرابع: ما ذكره صاحب المدارك أيضاً، من التمسّك بالأصل[1]، والظاهر أنّ مراده أصالة الجواز، مما يعني أن الحرمة حال النزول ليست مدلولاً لأيّ من روايات الباب ولو بالإطلاق.

والذي لاحظناه من الروايات أنّها على مجموعات:

المجموعة الأولى: ما هو صريح أو ظاهر في خصوص الركوب كصحيحة محمّد ابن مسلم (رقم ١) التي نصّت على السؤال عمّن يركب القبّة الظاهر في حال السير، ومثلها صحيحة هشام بن سالم (رقم ٣)، وصحيحة حريز (رقم ١٢).

وهذه المجموعة لّما لم تكن تدلّ على الحرمة لغير الراكب في حال سفر؛ لأنّ القبّة لا تستعمل إلّا في الأسفار لا داخل المدن عادةً، كان يمكن الرجوع حينئذ إلى صالة البراءة، كما فعل صاحب المدارك، ومعه فيكون التمسّك بالأصل صحيحاً.

المجموعة الثانية: ما كان عامّاً يشمل بإطلاقه السائر والنازل، مثل صحيحة عبد الله بن المغيرة (رقم ٢)، وصحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج (رقم ٤)، وصحيحة إسحاق بن عمّار (رقم ٥)، وخبر محمّد بن منصور (رقم ٦)، وصحيحة إسماعيل بن عبد الخالق (رقم ٧)، وصحيحة عبد الله بن المغيرة الثانية (رقم ٨)، وصحيحة عثمان بن عيسى الكلابي (رقم ١٠)، وخبر المعلّى بن خنيس (رقم ١٥)، وصحيحة سعيد الأعرج (رقم ١٦)، وخبر بكر بن صالح (رقم ١٧).

وهذه المجموعة لا يمكن الاستناد في قبال إطلاقها إلى الأصل، كما فعل صاحب المدارك، بل تكون حاكمةً عليه ومقدّمة، ومن ثم تقتضي حرمة الاستظلال مطلقاً، سائراً أو نازلاً.

---

١. مدارك الأحكام ٧: ٣٦٣.

المجموعة الثالثة: ما دلّ على التفصيل بين السائر والنازل وهي:

١ـ خبر البزنطي: أيش الفرق ما بين ظلال المحرم والخباء؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ السنّة لا تقاس»[١].

والرواية من حيث السند بهذا المقدار من الدلالة تامة، كما جاءت في قرب الإسناد للحميري، بتقريب أنّ التظلّل للمحرم حرام، لكن ضرب الخباء، وهو البناء ـ كما نصّ عليه اللغويّون[٢] ـ ليس بمحرّم كما تساعد عليه بقية روايات هذا النص. فمن حيث الدلالة تدلّ على التفريق سائراً ونازلاً، نعم، مقدار دلالتها الكون داخل الخباء وأمثاله، فقد يقال: لا تدلّ على جواز التظليل عند التنقل داخل المكان الذي نزل المحرِم فيه كالقرية أو المحلّة أو ما شابه.

٢ـ خبر الحسين بن مسلم عن أبي جعفر الثاني عليه السلام: أنّه سئل: ما الفرق بين الفسطاط وبين ظلّ المحمل؟ فقال: «لا ينبغي أن يستظل في المحمل...»[٣].

وتقريب الاستدلال بها أنّها فصّلت بين المحمل والفسطاط، فحتّى لو لم تكن فيها لوحدها دلالة على حرمة الاستظلال ـ كما قوّيناه سابقاً ـ لكنها على أيّ حال تقيم الفرق بين المحمل والفسطاط.

والمراد بالفسطاط ـ كما تذكره مصادر اللغة ـ إمّا المدينة، حيث يطلق عليها الفسطاط، ومن هنا قيل: فسطاط مصر، أو ضربٌ من الأبنية في السفر دون السّرادق و...[٤].

فإذا أريد من الفسطاط فيها المدينة، كانت دالّةً على أن النزول في المدن وأمثالها

---

١. وردت الرواية بعدة أسانيد، فراجع الوسائل ١٢، كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٦، ح١، ٢، ٤، ٥، ٦، والنص الذي نقلناه هو الثابت بسند صحيح.

٢. ابن منظور، لسان العرب ٤: ٦؛ والفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار المعرفة ١: ١٣؛ والفيّومي المصباح المنير: ١٦٣؛ والزبيدي، تاج العروس ١: ٢٠٦.

٣. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٦، ح٣.

٤. ابن منظور، لسان العرب ١٠: ٢٦٢؛ والفيروز آبادي، القاموس المحيط ٢: ٣٧٨؛ والفيّومي، المصباح المنير: ٤٧٢ ـ ٤٧٣؛ والزبيدي، تاج العروس ١٩: ٥٤٢ ـ ٥٤٣.

موجب لسقوط الحرمة مطلقاً تنقّل في داخلها أو لم يتنقّل، نعم تكون فيها مشكلة من ناحية النزول والاستقرار لا في مدينة، بل وسط الطريق، فإن الرواية على هذا لا تكون شاملةً لهذه الصورة، فيرجع فيها إلى إطلاقات الحرمة.

وأمّا إذا أريد من الفسطاط مطلق البناء، فتكون دالّةً على جواز التظليل مطلقاً في أيّ بناء، إذ لا خصوصية لنوع الفسطاط، نعم، لا تدلّ على صورة التنقل داخل المكان أو المدينة التي نزل فيها الحاج أو المعتمر.

وعليه، لا تكون دلالة الرواية مطلقةً من ناحية الجواز مطلقاً لكلّ من لم يكن في حال السير، سواء أخذنا بتقريبها الأوّل أم الثاني.

هذا من ناحية الدلالة، وأمّا من ناحية السند، فالرواية في «الفقيه» ضعيفة بجهالة الحسين بن مسلم، وفي «المقنع» ضعيفة بالإرسال، فلا يحتج بها، ولا يحرز أن الفقهاء اعتمدوا عليها في الحكم بالجواز حتى يجبر ذلك ضعف السند فيها، بناءً على كبرى انجبار الضعف بعمل الأصحاب؛ لأن الأقرب أنّهم عملوا برواية البزنطي وحوار الإمام الطويل الذي ذكرناه سابقاً، ومعه فلا يمكن الاعتماد عليها في الحكم هنا، بل حتى لو اعتمدوا عليها لا يجبر ذلك ضعفها السندي؛ لما بحثناه مفصّلاً في علم أصول الفقه من بطلان نظرية الجبر السندي.

والمتحصّل من مراجعة طوائف النصوص: أنّه لا يوجد مقيّد فيها للطائفة الثانية المطلقة إلّا رواية البزنطي وما ساندها من خبر الفضيل المتقدّم الضعيف السند، غير أنّها لا تدل ـ كما قلنا ـ إلّا على جواز التظليل في البيوت والأبنية، دون دلالةٍ على التظليل بمثل اليد أو أدوات النقل أو المظلّة المتعارفة داخل أماكن النزول حال التنقل فيها.

الدليل الخامس: ما يمكننا ذكره في المقام، وهو أنّ ما يحرز محلاً للابتلاء، ومورداً للسؤال والاستفهام عند المسلمين في تلك الفترات هو التظلّل في الطريق حال السير؛ لأنّ عدمه هو الموجب لأذيتهم أحياناً، أو وجوده هو الموجب لراحتهم، ولم يكن التظلّل داخل المدن أو القرى أو عند النزول مورداً لابتلائهم من هذا الحيث، فإنّ دخولهم في الظلّ كان لحاجتهم لدخول البيوت أو الأخبية أو ما شابه ذلك، ومعنى هذا

أنّ ظاهرة التظلّل ـ بوصفها فعلاً وجودياً يعمد الإنسان لتحقيقه ـ أمرٌ وجيه ومتصوّر منهم في تلك المرحلة في السفر، أمّا عند النزول فإنّهم ما كان يعمدون لتظليل أنفسهم غير دخول بيوتهم والاستيطان في أخبيتهم وفساطيطهم، وهذا معناه أنّ تلك الحال الاجتماعية التي كانوا عليها، وهم من يعيش بلاد الحرّ في الحجاز واليمن والعراق والبحرين و... تشكّل قرينة تصرف إطلاق الطائفة العامّة إلى الحال الغالب المتعارف، وهو التظليل حال السير لا عند الوقوف المعتدّ به، فضلاً عن دخول البيوت والمبيت فيها.

ولا نريد بذلك دعوى الانصراف نتيجة غلبة الوجود، مما هو ممنوع عندهم على ما هو المقرّر في مباحث علم أصول الفقه، بل نريد أن نلحظ النصوص في مناخها التاريخي والاجتماعي، مما يشكّل لدينا قرينة تجعل الإطلاق في غير حال السير بمثابة الإشعار فحسب جموداً على شكل النص لا بمثابة الظهور الحجّة.

وهذا هو ما يفسّر عدم وجود تساؤلات عن صورة التظلّل داخل أماكن النزول، ويُفْهِمَنا السيرة المتشرعية المنعقدة يقيناً على السكن في البيوت والأخبية أيضاً في مكة وعرفات، كما وهذا هو الذي يفسّر أيضاً إجماع الفقهاء على الجواز على تقدير أن يفهم منه إطلاقه كما تقدّم احتماله، فلاحظ جيّداً.

والنتيجة أنّ حرمة التظليل ثابتة في حال السير خاصّة، أمّا حال النزول فلا دليل يطمأن له يمكن على أساسه الحكم بالحرمة، فالجواز مطلقاً هو الأقوى.

هذا، وقد احتاط بعض الفقهاء استحباباً في صورة التردد[1]، وبعضهم احتاط وجوباً، وفي الجواهر الأقوى الاجتناب[2]، وظاهر الفاضل الهندي احتمال الوجوب[3]

---

١. رسالة مناسك الحجّ، الشيخ الأنصاري ووافقه المعلّقون، ويبلغ عددهم أكثر من عشرين من كبار الفقهاء المتأخرين، انظر: ١٧٢؛ وقد احتاط استحباباً أيضاً السيّد السبزواري في مهذّب الأحكام ١٣: ٢٠١؛ والفاضل اللنكراني في تفصيل الشريعة ٣: ٢٩٢.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٤٠٦.

٣. كشف اللثام ٥: ٤٠٣.

كما فهمه منه الشيخ النجفي أيضاً[1].

٥. حكم السفينة والقطار و...

بعد الفراغ عن حرمة التظليل حال السَّير، وجوازه حال النزول، وقع الكلام في بعض الصور التي تردّد الأمر فيها بين اندراجها في عنوان السير أو النزول، مثل السفينة التي ربما يقضي فيها الإنسان أياماً بلياليها يبيت فيها و... أو كالقطار الذي يمضي مسافاتٍ بعيدة بحيث يواصل سيره أياماً وليالي عدّة حتّى يصل الميقات أو ما شابه ذلك، فهل يقال هنا: إن المحرم في حال مَسيرٍ فيحرم عليه التظليل أم يقال: إنّه في حال نزولٍ؟ فالسفينة والقطار و... صارا بالنسبة إليه أشبه بالمنزل الذي يستقرّ فيه.

لم أجد هذا الفرع في الكتب الفقهيّة قبل الميرزا النائيني (١٣٥٥هـ)، حيث أشار له في مباحث حجّه المدرج متناً لكتاب «دليل الناسك» للسيّد محسن الحكيم رحمه الله[2]، والسيّد الخوئي ينقل عن شيخه، والظاهر أنّه يريد به الميرزا النائيني رحمه الله في مباحثه المشار إليها، أنّه قوّى لحوق مثل السفينة بالمنزل، ومن هنا يناقش الخوئي بأن مقتضى الإطلاق حرمة التظليل في جميع الحالات، خرج من هذا الإطلاق خصوص حال النزول في الخباء والوصول إلى المنزل، أما غيره كالسفينة فيبقى داخلاً تحت الإطلاق؛ الأمر الذي يقتضي الحرمة[3].

والنتيجة التي خرج بها السيّد الخوئي مقبولة، لكن لا لما قاله؛ إذ لا دليل على أنّ جواز التظليل خاصّ بحال الوصول إلى المنزل، بل ظاهر صحيحة البزنطي مطلق الخباء حتى لو كان في الطريق، وتؤيّدها رواية الفسطاط إذا فسّرناه بأنّه ضرب من البناء في السفر كما تقدّمت الإشارة إليه عند اللغويين، وهذا معناه أنّ العبرة بحال النزول لا الوصول كما قد توهمه عبارة السيد الخوئي، وإن كان في عبارته ما يوحي بتفسيرنا

١. جواهر الكلام ١٨: ٤٠٦.

٢. دليل الناسك، نشر مؤسسة المنار، المتن: ١٧٠.

٣. السيد الخوئي، المعتمد في شرح المناسك ٤: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

المتقدّم.

والنتيجة: حرمة التظليل في مثل القطار أو السفينة أو ... إذا لم يلزم منه العسر والحرج أو الاضطرار على ما تقدّم.

٦. الاستظلال من أحد الجانبين

بعد الفراغ عن مبدأ حرمة الاستظلال يبحث هل تختص الحرمة بما كان فوق الرأس أو تشمل ما جاء عن أحد الجانبين؟

ذهب جماعة إلى الأوّل وآخرون إلى الثاني.

ونبحث ـ أوّلاً ـ في أدلّة الجواز، ثم نعرّج على أدلّة الحرمة:

أ. أدلّة الترخيص في الاستظلال الجانبي

ثمة أدلّة يُستند إليها للترخيص في الاستظلال من أحد الجانبين، وهي:

الدليل الأوّل: التمسّك بمقتضى الأصل الحاكم بالجواز بعد كون مورد أكثر النصوص هو القبة ونحوها مما يكون الستر فيه فوق الرأس[١].

إلّا أنّ هذا الاستدلال يفترض لتأكيده خلوّ النصوص عن الدلالة، فهو موقوف على تحقيق الحال في الموضوع.

الدليل الثاني: دعوى الشهرة، بل الإجماع، بل ما هو فوق الإجماع، كما جاء في كلّمات العلامة الحلّي.

قال في «منتهى المطلب»: «فإذا نزل جاز أن يستظلّ بالسقف والحائط والشجرة والخباء والخيمة وإن نزل تحت شجرة ويطرح عليها ثوباً يستتر به، وأن يمشي تحت الظلال، وأن يستظلّ بثوب ينصبه إذا كان سائراً أو نازلاً، ولكن لا يجعله فوق رأسه سايراً خاصّة، لضرورة وغير ضرورة، عند جميع أهل العلم، لما رواه الجمهور ...»[٢].

---

١. جواهر الكلام ١٨: ٤٠٠؛ وراجع: الرياض ٦: ٣٠٣؛ ومستند الشيعة ١٢: ٣٢؛ وكشف اللثام ٥: ٣٩٧؛ ومهذب الأحكام ١٣: ١٩٨.

٢. منتهى المطلب، حجري ٢: ٧٩٢؛ وراجع: مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٣٢١؛ وجواهر الكلام

وقال الشيخ الطوسي: «للمحرم أن يستظلّ بثوبٍ ينصبه ما لم يكن فوق رأسه بلا خلاف، وإذا كان فوق رأسه مثل الكنيسة، والعمارية، والهودج فلا يجوز له ذلك سائراً، فأمّا إذا كان نازلاً فلا بأس أن يقعد تحت الخيمة، والخباء، والبيوت، وبه قال مالك وأحمد، وقال الشافعي: يجوز له ذلك كيف ما ستر.

دليلنا: إجماع الفرقة، وطريقة الاحتياط، لأنّه إذا لم يستر صحّ إحرامه كاملاً بلا خلاف، وإذا ستر ففيه الخلاف...»[١].

ويناقش أوّلاً: إنّ الشيخ الطوسي وإن كانت عبارته صريحة في نفي الخلاف عن الجواز بالاستظلال بثوب ليس فوق الرأس، لكن دعواه الإجماع بعد ذلك ليست شاملة لمورد الجواز بل لمورد الحرمة الذي هو التظليل من فوق الرأس، والشاهد على ذلك أنّه أردف استدلاله بإجماع الطائفة بطريقة الاحتياط، مبيّناً أنّه إذا لم يستر صحّ إحرامه أما إذا ستر ففيه خلاف، فتكون دعواه الإجماع منعقدة على حرمة الستر فوق الرأس لا جواز الستر من أحد الجانبين.

ثانياً: إنّ الإجماع المذكور محتمل المدركيّة للأدلّة الآتية، فلا يمكن الاعتماد عليه، كما أفاده بعض الأعلام[٢].

ثالثاً: إن تعبير «التظليل على نفسه» الوارد في الشرائع وغيره[٣]، ليس ظاهراً بالاختصاص بما كان فوق الرأس، كما قيل[٤]؛ ذلك أنّه يصدق عرفاً أنّه ظلّل على نفسه إذا كان عن أحد الجانبين، ولا يجدر فهم كلمة «على» فهماً حرفياً.

الدليل الثالث: صحيحة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لأبي وشكى إليه حرّ الشمس وهو محرم هو يتأذى به، فقال: ترى أن أستتر بطرف ثوبي؟

١٨: ٤٠٠؛ وغنية النزوع: ١٥٩؛ ومهذب الأحكام ١٣: ١٩٨؛ وفقه الصادق ١١: ٣٢ ـ ٣٣.

١. الطوسي، الخلاف ٢: ٣١٨ ـ ٣١٩.

٢. السيد محمود الشاهرودي، كتاب الحج بقلم الجناتي ٣: ٢٤٩.

٣. راجع: الشرائع ١: ١٨٦؛ والجامع للشرائع: ١٨٤؛ والمقنعة: ٤٣٢؛ والمهذب ١: ٢٢٠.

٤. اللنكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة ٣: ٢٨٤.

قال: «لا بأس بذلك ما لم يصبك رأسك»[1].

وتقريب الاستدلال بالرواية أنّ المراد من قوله في ذيلها: «ما لم يصبك رأسك» أن لا يقع الستر فوق الرأس، وهذا معناه جوازه من الجانبين[2].

لكن يناقش أوّلاً: بما ذكره بعض الفقهاء من أنّ إصابة الرأس، لا تدلّ لغةً على كون الظلّ من ناحية الفوق، بل يراد منه أن يلامس ما يستظلّ به الرأس، فيكون المقصود حرمة تغطية الرأس، وهو عنوان مغاير لعنوان الاستظلال كما تقدّم سابقاً، فتكون الرواية أجنبيةً عن المقام، وواردةً مورد الضرورة في باب التظليل[3].

ثانياً: إنّ هذا الخبر مخالف لعمومات متقدّمة مثل خبر المعلّى أو خبر إسماعيل بن عبد الخالق، بل خبر عبد الله بن المغيرة أيضاً[4].

إلّا أنّ مجرد المخالفة مع هذه العمومات ليس بضائرٍ بعد إمكان التخصيص، فليست من العمومات الآبية عنه كما هو واضح.

ثالثاً: إنّ الرواية واردة مورد الاضطرار فيكون تجويز ما لم يصب الرأس للضرورة، فلا تكون دالّة على الجواز مطلقاً حتى في حال عدم الاضطرار[5].

وقد أجيب عنه بأنّه لو كان المورد مورد ضرورة لم يكن وجه للنهي عن إصابة الرأس[6]، لكنه قد ظهر أنّ الإصابة فيها محرّم آخر وهو تغطية الرأس فلا غرو في طلب الاقتصار على ما ترتفع به الضرورة من التظليل دون التورّط في التغطية.

الدليل الرابع: خبر قاسم الصيقل المتقدم: «ما رأيت أحداً كان أشدّ تشديداً في الظلّ

---

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٥، كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٧، ح ٤.

٢. راجع: جواهر الكلام ١٨: ٤٠٠؛ والرياض ٦: ٣٠٣؛ ومستند الشيعة ١٢: ٣٢.

٣. اللنكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة ٣: ٢٨٥؛ والمدني الكاشاني، براهين الحج ٣: ١٦٤؛ والروحاني، فقه الصادق ١١: ٣٣ ـ ٣٤.

٤. جواهر الكلام ١٨: ٤٠٠.

٥. النراقي، مستند الشيعة ١٢: ٣٢؛ والسيد الشاهرودي، كتاب الحج ٣: ٢٤٩ ـ ٢٥٠؛ والسيد الخوئي، المعتمد ٤: ٢٣٨؛ والسيد محسن الحكيم، دليل الناسك: ١٧٠.

٦. فقه الصادق ١١: ٣٣.

من أبي جعفر عليه السلام كان يأمر بقلع القبّة والحاجبين إذا أحرم»[١]، فتكون الرواية داعمة للإجماع المتقدّم وكاشفة عن معلومية الحكم عند المتشرّعة[٢].

والرواية ـ بقطع النظر عن سندها ـ غير تامّة؛ فإنّ افتراض أنّ فعل الإمام كان لا على نحو الوجوب ليس بأقوى من افتراض أنّه على نحو الوجوب، ولذا استدل بها على المنع مطلقاً في المقام بعض المعاصرين[٣]، فمن غير المعلوم لنا وجه تشدّد الإمام عليه السلام، والاحتمالان واردان، ولهذا لم نقبل ظهور هذه الرواية في أصل حرمة التظليل وإن قبلنا الإشعار فيها؛ نظراً للدلالة الصامتة في فعل المعصوم عليه السلام.

الدليل الخامس: صحيحة سعيد الأعرج المتقدّمة[٤] (رقم ١٦) الناهية عن الاستتار من الشمس بالعود واليد إلا من علّة.

وتقريب الاستدلال بها ـ كما جاء عند الحرّ العاملي[٥] ـ أنّه قد وردت النصوص بأنّ النبي صلى الله عليه وآله ربما كان يستر وجهه بيده، فدلّ ذلك على أنّ صحيح سعيد الأعرج مسوق على نحو الكراهة، وهذا معناه أن الستر بالعود وأمثاله ـ والذي يكون عادةً من أحد الجانبين ـ جائز؛ لوحدة السياق.

ونوقش أوّلاً: بأن حمل الستر باليد على الكراهة لورود الدليل الخاص لا يقتضي حمل العود عليها بعد عدم وجود مقيّدٍ له، فيبقى على مفاد النهي وهو التحريم[٦].

لكن هذا الكلام مناقش بأنّ المفروض أن السائل سأل عن الاستتار باليد والعود فأجاب عليه السلام بكلمة واحدة هي: «لا» عن الاثنين معاً، فبقطع النظر عن إشكالية استعمال لفظٍ في معنيين هما الحرمة والكراهة مما يعتبرهما العرف اثنين وإن قيل: إنهما

---

١. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٤، ح١٢.
٢. جواهر الكلام ١٨: ٤٠١.
٣. تقي القمي، مصباح الناسك ١: ٤٥٩.
٤. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٧، ح٥.
٥. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٥؛ وراجع: جواهر الكلام ١٨: ٤٠١.
٦. اللنكراني، تفصيل الشريعة ٣: ٢٨٧؛ والمدني الكاشاني، براهين الحج ٣: ١٦٥؛ والروحاني، فقه الصادق ١١: ٣٤.

بالدقة أمر واحد يختلف شدّة وضعفاً... يعدّ التمييز بين الاثنين خلاف الظاهر جداً بحيث يبعد استخدامه عرفاً، إلا إذا قيل: إنّه استخدمه في الجامع[١] فتسقط دلالة الرواية على حرمة التظليل أصلاً، ولهذا جعلنا دلالتها على مبدأ حرمة التظليل مشكلة.

وثانياً: إنّ العود وشبهه يمكن أن يكون مأخوذاً على نحو المثالية للشيء الدقيق الذي لا يضرّ ظلّه، فلا تكون الرواية ذات دلالة على جواز مطلق التظليل من الجانبين[٢].

الدليل السادس: ما ذكره الفاضل المقداد السيوري من عدم صدق التظليل لو مشى في ظلّ المحمل عرفاً، ومعه لا تشمله أدلة التظليل الواردة في المقام[٣].

ويناقش بأنّ التظليل لغةً لم يؤخذ فيه أن يكون فوق الرأس، إذ لم نجد مثل هذا القيد في أيّ مصدرٍ من مصادر اللغة، وأما مراجعة العرف فهي لا تدع لدينا تردّداً في صدق التظليل من الجانب، ومعه فيكون مشمولاً لأدلة الحرمة الواردة هنا.

ب. أدلّة حظر الاستظلال الجانبي

ذكر للمنع وجوه أبرزها:

الوجه الأوّل: إطلاقات الأدلّة المتقدمة سابقاً، فإنها دالّة على حرمة التظليل مطلقاً بلا تقييد بكونه فوق الرأس، وبهذه الإطلاقات يتمّ رفع اليد عن مقتضيات الأُصول[٤]، فما ذكره الكركي من رفع اليد عن هذه الإطلاقات لعدم السبيل لردّ الإجماع المنقول[٥] مدفوعٌ صغرى وكبرى، وفقاً لما أسلفناه من مناقشة الإجماع.

ومنه يظهر عدم الوجه فيما ذكره الشهيد الثاني[٦] من جواز التظلّل بظلّ المحمل ما لم

---

١. المدني الكاشاني، براهين الحج ٣: ١٦٥.

٢. المصدر نفسه.

٣. المقداد السيوري، التنقيح الرائع ١: ٥٦٥.

٤. محمود الشاهرودي، كتاب الحج ٣: ٢٥٠؛ والخوئي، المعتمد ٤: ٢٣٧؛ وفقه الصادق ١١: ٣٣؛ وتقي القمي، مصباح الناسك ١: ٤٥٩.

٥. الكركي، جامع المقاصد ٣: ١٨٦.

٦. الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٢: ٢٦٤ ـ ٢٦٥، ولعلّ في عبارته الأخرى إشعاراً بذلك، كما في

يكن فوق الرأس حتّى لو أطلق عليه التظليل، فإنّه ظاهر في قبوله بشمول الإطلاقات الناهية غايته يلتزم بالتخصيص لأحد وجوه الجواز، وقد تقدّمت مناقشتها.

كما ومنه يظهر الحال في ما ذكره السيد السبزواري من أنّ الأصل عدم وجوب الإضحاء، وأنّه لا يستفاد من الأخبار إلا رجحانه في الجملة، مستدلاً عليه بمثل نصوص أن يكون المحرمون شعثاً غبراً[1]، ذلك أنّ هناك من النصوص ما كان واضحاً وصريحاً في لزوم الإضحاء، كما هي الحال في صحيحة عثمان بن عيسى الكلابي وغيرها مما تقدّم وسيأتي.

الوجه الثاني: خبر المعلّى بن خنيس (رقم ١٥) المتقدم: «لا يستتر المحرم من الشمس بثوب، ولا بأس أن يستر (يستتر) بعضه ببعض»[2]، فإنّ ظاهره المقابلة بين الاستتار بثوب والاستتار ببعض الجسد، وحيث كان ستر الوجه باليد من أحد الجانبين نوعاً، كان مقتضى ذلك حرمة الاستتار بالثوب ولو من أحد الجانبين[3].

الوجه الثالث: التمسك بإطلاق أدلّة الإضحاء، سيما ما اشتمل على التعليل بأنّ الشمس تذهب عند غروبها بذنوب المحرمين، مما يدل على لزوم الإضحاء إلى الغروب، ومن المعتاد أن لا تكون الشمس فوق الرأس زمان الغروب أو قبيله[4].

إلّا أنّ التمسّك بهذه الرواية المشتملة على التعليل قد يواجه مشاكل، فصحيحة عبد الله بن المغيرة الأولى (رقم ٢) المتقدمة ذكرت قيد غروب الشمس في بيان الثواب، وربما يقال: إن أصل الإضحاء واجب، أمّا استمراره إلى الغروب فهو مستحب، فيكون الثواب مترتباً على هذا الفرد، وأما صحيحته الثانية (رقم ٨) فقد أشرنا سابقاً إلى أنّ ورود هذا الذيل فيها غريب، بعد أن نصّ السائل على أنّه محرور مما يقتضي رفع

الروضة ٢: ٢٤٥.

١. عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام ١٣: ١٩٨.

٢. وسائل الشيعة، مصدر سابق، باب ٦٧، ح٢.

٣. اللنكراني، تفصيل الشريعة ٣: ٢٨٥؛ وراجع: كشف اللثام ٥: ٣٩٧.

٤. راجع: محسن الحكيم، دليل الناسك: ١٧٠؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة ٣: ٢٨٦؛ وتقي القمي، مصباح الناسك ١: ٤٥٩.

التكليف عنه نتيجة الاضطرار.

ويجاب: أما عن الصحيحة الأولى فما ذكر خلاف الظاهر جداً، إذ الظاهر هو الحديث عن أمرٍ واحد بين السائل والمجيب، فيكون الاستشهاد الأخير منطبقاً على مورد الأسئلة السابقة المتحدة السياق، والمفروض انحصارها في الفرد الواجب، فلا معنى لاحتمال فرد مستحب آخر.

وأما الصحيحة الثانية فقد ذكرنا فيها سابقاً احتمالاً آخر، لكن على أيّ حال يبقى التمسّك بإطلاق الإضحاء تامّاً بعد عدم المخصّص.

الوجه الرابع: خلوّ أخبار الكفارة مع الضرورة عما لا يكون فوق الرأس ما يشهد على المنع مطلقاً، إذ لو كان أحد الجانبين جائزاً لأشير إليه في نصوص الضرورة والكفارة، لدفع الضرورة به[1].

إلّا أنّ هذا الوجه ضعيف؛ ذلك أنّ أخبار الكفارة، غير متعرّضة لتحديد المقدار اللازم اجتنابه، بل تفرض الحديث عن أصل ما يلزم اجتنابه لا أكثر، فلا يكون فيها إطلاق لصورة التفاصيل المأخوذة.

والحاصل أنّ التظليل شامل لما كان فوق الرأس أو من أحد الجانبين فيكون التحريم شاملاً، فما نقله المجلسي[2] عن الاسترآبادي من تعميم الحرمة هو الصحيح، خلافاً لما ذكره مثل الشهيد الثاني[3] وغيره.

نعم، مقتضى الجمع بين رواية المعلّى بن خنيس ومعاوية بن عمار مع صحيحة سعيد الأعرج القول بكراهة التظليل بمثل اليد، فيكون استثناءً من حرمة التظليل، بلا فرق بين أن يستر بيده رأسه أو غيره، من فوق أو من أحد الجانبين تمسّكاً في ذلك كلّه بالإطلاق المرخّص، فما ذكره الشيخ الصدوق من جواز أن يضع المحرم ذراعيه على وجهه من حرّ الشمس[4] صحيح غير أنّه غير مخصوص بالوجه كما اتضح.

---

١. جواهر الكلام ١٨: ٤٠٠؛ وكشف اللثام ٥: ٣٩٨؛ وانظر: دليل الناسك: ١٧٠.
٢. المجلسي، ملاذ الأخيار ٨: ٢١٥.
٣. الشهيد الثاني، حاشية المختصر النافع: ٧٤؛ وحاشية شرائع الإسلام: ٢٥٠.
٤. الصدوق، المقنع: ٢٣٦.

هذا، والظاهر جواز التظليل بلحاظ البدن دون الرأس، فإن الظاهر من التظليل ونصوصه هو حرمة التظليل بمعنى وضع الظلّة على رأسه لا ستر بقية أجزاء البدن، ولا أقلّ من عدم وجود إطلاق محرز حتى يتمسّك به في هذا المورد، لا سيّما في صورة تحريم التظلّل من أحد الجانبين مما هو بالغ الكثرة في أجزاء البدن الأخرى، فما أفاده بعض العلماء من الجواز هنا في غاية المتانة[١].

٧. عدم شمول التظليل لغير الشمس والنهار

وقع بحث بين الفقهاء في أن التظليل المحرّم هل هو خصوص ما كان من الشمس بحيث يجوز التظليل بالليل مطلقاً أو بالنهار مع تجمّع الغمام فيكون التظليل من المطر أو البرد أو الرياح أو ... جائزاً أم أن التظليل المحرّم شامل لمختلف أنواعه ليلاً ونهاراً؟

وقد استدل للقول بالتعميم بإطلاق الأدلّة حيث لم تقيّد بالشمس أو النهار فيؤخذ به لإثبات التعميم[٢]، إلّا أنّ المخصّصين بالشمس حاولوا ذكر وجوه وقرائن لتأكيد ما ذهبوا إليه.

والنصوص هنا على مجموعات:

المجموعة الأولى: ما دلّ على الأمر بالإضحاء ـ كصحيحة عثمان بن عيسى الكلابي ـ الذي يعني البروز للشمس[٣]، وهذه الطائفة ظاهرة في خصوص التظليل من الشمس، لاسيّما وأنّ بعضها ـ كصحيحة ابن المغيرة ـ نصّ على أن فترة الإضحاء تنتهي بذهاب الشمس بالغروب.

---

١. ضياء الدين العراقي، شرح تبصرة المتعلّمين ٥: ١٥٤؛ والسبزواري، مهذب الأحكام ١٣: ١٩٩.

٢. راجع: المعتمد ٤: ٢٤١؛ وبراهين الحج ٣: ١٦٨؛ وفقه الصادق ١١: ٣٦؛ والسيد محمّد الرجائي، المسائل الفقهية: ٣١٠ ـ ٣٣٧.

٣. انظر: ترتيب كتاب العين ٢: ١٠٣٤؛ والمصباح المنير ٢: ٤؛ ولسان العرب ٨: ٢٨؛ ومجمع البحرين ٢: ١٠٦٨ ـ ١٠٦٩؛ والقاموس المحيط ٤: ٥١١ ـ ٥١٢؛ والصحاح ٦: ٢٤٠٦ ـ ٢٤٠٧.

وعليه، فما ذكره بعض الفقهاء[١] من احتمال أن يكون المراد بالإضحاء البروز للسماء لا لخصوص الشمس، لا يساعد عليه ما تنصرف إليه الكلمة لغةً وعرفاً.

المجموعة الثانية: ما دلّ على لزوم الاستتار من الشمس، كصحيحة إسماعيل بن عبد الخالق، وهذه المجموعة ظاهرة هي الأخرى في التظليل نهاراً من الشمس كما هو واضح.

المجموعة الثالثة: ما دلّ على حرمة الركوب في القبة والكنيسة وغيرهما، كصحيحة محمّد بن مسلم.

وقد ذكر السيد الخوئي أنّ إطلاق هذه الطائفة من الروايات يفيد حرمة التظليل مطلقاً، بل ذكر أنّ الذي يؤيد ذلك هو أنّ حركة القوافل في البلدان الحارة كانت في الليل غالباً، ومعنى ذلك أنّ النهي عن القبة نهي حتى عن التظليل ليلاً[٢].

وقد أورد بعض الأعلام المعاصرين عليه بأنّ القبّة وأمثالها إشارة إلى تجنّب الشمس، وإلّا كان اللازم خلو الهودج من السقف في الليل فراراً من الحرّ، أمّا دعوى كثرة حركة القوافل في الليل فممنوعة، بعد كثرة الروايات الدالة على النهار مما يكشف عن شيوع هذه الظاهرة[٣].

ويمكن أن يضاف إلى كلام هذا المحقق المعاصر أنّ القبّة ونحوها يكفي في عدم إمكان التمسّك بالإطلاق فيها الشك في تعارفها ذلك الزمان، إذ لعلّها كانت متعارفة في النهار، ومعه لا ينعقد إطلاق حينئذٍ لفرض دوران الأمر بين احتمالين.

المجموعة الرابعة: ما دل على حرمة التظليل أو الاستظلال، وهذه الطائفة لعلّها من أقوى طوائف الباب إفادةً لإطلاق التحريم، فالظلّة ما يستتر به مطلقاً من الشمس وغيرها كما تدلّ عليه مصادر اللغة، بل ورد في جملةٍ من النصوص استخدام مادة (ظلّ) في غير الشمس، ومنها:

---

١. الروحاني، فقه الصادق ١١: ٣٦.

٢. المعتمد ٤: ٢٤١؛ وراجع: فقه الصادق ١١: ٣٦.

٣. تفصيل الشريعة ٣: ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

١ـ خبر الحميري عن صاحب الزمانعليه السلام أنّه: سأل عن المحرم يستظل من المطر بنطع أو غيره حذراً على ثيابه وما في محله أن يبتل، فهل يجوز ذلك؟

الجواب: «إذا فعل ذلك في المحمل في طريقه فعليه دم»[١].

٢ـ خبر عثمان بن عيسى الكلابي: قلت لأبي الحسن الأوّلعليه السلام: إنّ علي بن شهاب يشكو رأسه والبرد شديد ويريد أن يحرم، فقال: «إن كان كما زعم فليظلّل، وأمّا أنت فاضح لمن أحرمت له»[٢].

فإن شدّة البرد المفروض في الرواية تنافي وجود الشمس[٣].

٣ـ خبر الصفار عن علي بن محمّد قال: كتبت إليه: المحرم هل يظلّل على نفسه إذا آذته الشمس أو المطر أو كان مريضاً أم لا؟ فإن ظلّل هل يجب عليه الفداء أم لا؟ فكتب: «يظلّل على نفسه ويهريق دماً إن شاء الله»[٤].

حيث ورد التظليل هنا في مقابل المطر كما هو واضح.

٤ـ خبر محمّد بن إسماعيل قال: سألت أبا الحسنعليه السلام عن الظلّ للمحرم من أذى مطر أو شمس، فقال: «أرى أن يفديه بشاة ويذبحها بمنى»[٥].

٥ـ خبر سعد بن سعد الأشعري عن إبراهيم بن أبي محمّد عن أبي الحسن الرضاعليه السلام قال: قلت للرضاعليه السلام: المحرم يظلّل على محمله ويفدي إذا كانت الشمس والمطر يضرّان به؟ قال: «نعم»، قلت: كم الفداء؟ قال: «شاة»، ونحو ذلك رواية ابن بزيع و...[٦].

فهذه الروايات ظاهرة في أن مفهوم التظليل شامل للشمس والمطر وغيرهما،

---

١. وسائل الشيعة، مصدر سابق، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٧، ح٧.

٢. المصدر نفسه، باب ٦٤، ح١٣.

٣. راجع: الشاهرودي، كتاب الحج ٣: ٢٥٣؛ والمدني الكاشاني، براهين الحج ٣: ١٦٨؛ والسبزواري، مهذب الأحكام ١٣: ٢٠٣؛ والمحقق الطهراني، حقائق الفقه ١٦: ١٧٠.

٤. وسائل الشيعة، مصدر سابق، أبواب بقية كفارات الإحرام، باب ٦، ح١.

٥. المصدر نفسه، ح٣.

٦. المصدر نفسه، ح٥، ٦، ٧.

فيتمسّك بها لإثبات الحكم وعموم المفهوم معاً[١].

بل إن صحيحة سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: سألته عن المحرم يظلّل على نفسه، فقال: «أمن علة؟» فقلت: يؤذيه حرّ الشمس وهو محرم، فقال: «هي علّة يظلل ويفدي»[٢]، تفيد ـ على ما ذكره بعض الفقهاء المعاصرين[٣] ـ حرمة التظليل إلا من علة، وأن الإيذاء من حرّ الشمس إنما جاز التظليل في مورده لا لخصوصية فيه، بل لكونه من الصغريات، وحينئذٍ فتعم الصحيحةُ المطر والبرد ونحوهما.

هذا علاوة على ما ذكره المحقق النراقي من التمسّك باستصحاب الشغل اليقيني المقتضي للاجتناب لزوماً عن الأفراد برمّتها[٤].

وكذلك ما ذكره المحقق الطهراني من أنّ المناسب وقوع التعب والنصب في هذا السفر، وهو يحصل بترك التظليل مطلقاً من حرّ وبرد ومطر و... فيكون هذا الاعتبار شاهداً آخراً على التعميم في الحرمة[٥].

ولتحقيق الحال في هذا الموضوع لابدّ أوّلاً من تحقيق المعنى اللغوي للتظليل، ثم التعريج على جملة النصوص المذكورة.

دراسة في معنى «الظلّ» في اللغة العربية

قال ابن الأثير (٦٠٦هـ): «والظلّ: الفيء الحاصل من الحاجز بينك وبين الشمس أيّ شيء كان، وقيل: هو مخصوص بما كان منه إلى زوال الشمس، وما كان بعده فهو

---

١. راجع: الشاهرودي، كتاب الحج ٣: ٢٥٣؛ والمعتمد ٤: ٢٤١ ـ ٢٤٢؛ والسيد أحمد الخوانساري، جامع المدارك ٢: ٤١٢؛ والتعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة لأبي طالب تجليل: ٣٥١؛ وبراهين الحج ٣: ١٦٨؛ وفقه الصادق ١١: ٣٦؛ وحقائق الفقه ١٦: ١٧١.
٢. وسائل الشيعة، مصدر سابق، أبواب بقية كفارات الإحرام، باب ٦، ح ٤.
٣. محمّد إسحاق الفياض، تعاليق مبسوطة ١٠: ٢٥٣.
٤. النراقي، مستند الشيعة ١٢: ٣٣.
٥. المحقق الطهراني، حقائق الفقه ١٦: ١٧١.

الفيء»[1]، ثم ذكر استعمالات مجازية ونحوها أرجعها جميعها إلى هذا المعنى[2].

وقال الفيومي (٧٧٠هـ): «الظل: قال ابن قتيبة: يذهب الناس إلى أنّ الظلّ والفيء بمعنى واحد، وليس كذلك، بل الظل يكون غدوة وعشية والفيء لا يكون إلّا بعد الزوال ... وقال ابن السكيت: الظلّ من الطلوع إلى الزوال والفيء من الزوال إلى الغروب ... وقال رؤبة بن العجّاج: كلّ ما كان عليه الشمس فزالت عنه فهو ظل ... وظلّ الليل سواده؛ لأنّه يستر الأبصار عن النفوذ ... قال الخليل: لا تقول العرب: ظلّ إلا لعمل يكون بالنهار»[3].

قال الخليل الفراهيدي (١٧٥هـ): «... لا تقول العرب: ظلّ يظلّ إلا لكل عمل بالنهار... وسواد الليل يسمى ظلاً ... والظلة والمظلة سواء، وهما ما يستظل به من الشمس ويقال: مَظَلَّة ... والظلّ لون النهار تغلب عليه الشمس ...»[4].

وقال الفيروزآبادي (٨١٧هـ): «الظلّ بالكسر نقيض الضّح...»[5].

وذكر الطريحي (١٠٨٥هـ) أنّ: «الظلّ: الفيء الحاجز بينك وبين الشمس، أي شيء كان ... والظُلة بضمّ المعجمة شيء كالصُفة يستتر به من الحرّ والبرد.. والظل: ظِل الشمس، ومنه: امش في الظلّ فإنّ الظل مبارك...»[6].

وقال الجوهري: «الظلّ معروف، والجمع ظلال، والظلال أيضاً: ما أظلّك من سحاب ونحوه، وظلّ الليل: سواده... وهو استعارة، لأنّ الظلّ في الحقيقة إنّما هو ضوء شعاع الشمس دون الشعاع، فإذا لم يكن ضوء فهو ظُلة وليس بظلّ...»[7].

---

١. النهاية ٣: ١٥٩.
٢. المصدر نفسه: ١٦٠ ـ ١٦١.
٣. المصباح المنير: ٢: ٣٨٦.
٤. الفراهيدي، ترتيب كتاب العين ٢: ١١١٥ ـ ١١١٦.
٥. الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤: ١٦.
٦. الطريحي ، مجمع البحرين ٢: ١١٣٩ ـ ١١٤٠.
٧. الجوهري، الصحاح ٥: ١٧٥٥.

وفي لسان العرب ذكر ابن منظور (٧١١ هـ) جملة ما تقدّم[١].

وذكر الراغب الإصفهاني (٤٢٥هـ) أنّ: «الظلّ ضدّ الضَّح، وهو أعم من الفيء، فإنّه يقال: ظل الليل، وظل الجنة، ويُقال لكل موضع لم تصل إليه الشمس: ظل...»[٢].

والذي يظهر من مجموع كلمات اللغويين أنّ المقدار المؤكّد للظلّ هو ما قابل الشمس، وأمّا غيره فهو وان استعمل فيه إلّا أنّه كان لمناسبة، ولهذا وجدنا الجوهري في الصحاح يعتبر الظل أمراً معروفاً ثم يشير بعد ذلك في طيات كلامه إلى أنّ الظلّ في الحقيقة هو ما جاء عن تأثير الشمس، مما يعني أنّ هذا هو المعنى الأوّلي المركوز لمادة «ظ.ل.ل» وهذا هو الذي يظهر ممن عبر عن الظل بأنه ما قابل الضح، مما يربط المسألة بالشمس أيضاً، كما أنّ الخلاف الواقع بين بعض اللغويين في نسبة الظلّ والفيء يؤكد أنّهم يعتبرون الظل أمراً نهارياً، وإلّا لما حصروا الخلاف في صورة قبل الزوال وبعده، أو صورة الغدو والعشي الظاهر في النهار كما لا يخفى.

وهذا ما يجعل من التمسّك بالإطلاق في نصوص التظليل أو الاستظلال عسيراً، بعد ـ لا أقلّ ـ هذا الشك في المدلول اللغوي في المسألة.

ولعلّ ما يؤيد هذا الكلام هو ما ذكره السيد الگلپايگاني[٣] من أن دأب الفقهاء قام على ذكر حتى بعض الفروض النادرة، ولم نجدهم يتحدّثون في هذا البحث عن حرمة التظليل ليلاً أو نهاراً، مما يدل إمّا على وضوح شمول التظليل للموردين أو على اختصاصه كذلك بالنهار، وحيث كان الثاني هو الأقرب لوقوع الشك والتذبذب في الأوّل لزم الأخذ به.

ولعلّ فيما فعله بعض المعاصرين شيئاً من الغرابة، حيث أقرّ ـ بعد استعراضه كلمات اللغويين ـ بعدم ظهور المعنى الحقيقي للظلّ، ذاكراً ثلاثة احتمالات فيه، أحدها ما كان بلحاظ الشمس وضوئها، مستبعداً إيّاه بأنّ لازمه كون بقية الاستعمالات مجازية وهو

---

١. ابن منظور، لسان العرب ٨: ٢٥٩ ـ ٢٦٣.

٢. الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٥٣٦.

٣. محمد رضا گلپايگاني، كتاب الحج بقلم أحمد جابري الهمداني ٢: ٢٢٢.

بعيد جداً، وثانيها: المعنى الجامع الموجود في تمام الموارد، وثالثها: تعدّد المعاني بتعدّد الصيغ، ثم ذكر أنّ أحد معاني الظلال هو المسقّف الذي يمنع عن شعاع الشمس دون اعتبار فعلية الستر من الشمس، وكأنّه مال إليه[1].

ووجه التوقف في كلامه:

أوّلاً: لم يتضح وجه استبعاد المجازية عن غير الاستتار من الشمس بعد إمكانية القول بأن مادة التظليل حينما تساق لبيان الاستتار والوقاية من شيء ما تعني ذلك ـ أي الاستتار من الشمس ـ حقيقةً، فغيره يكون مجازاً، نعم في مثل ظلّ يظلّ بمعنى: بقي ومضى عليه الوقت، يكون على نحو الحقيقة أيضاً بالاشتراك، ودعوى أنّ الروايات لا يمكن حملها على المجازية في صورة المطر غير مفهومة بعد مجيء القرينة فيها.

ثانياً: إنّه يمكن القول باحتماله الثالث شرط أن يلتزم بأنّ ما كان مشيراً لمفهوم الستر والاستتار يكون دالاً حقيقةً على الشمس وشعاعها لا غير، فثبت بذلك المطلوب هنا.

ثالثاً: يمكن القول بأننا لا نحرز مجازية الاستعمالات الأخرى في مورد المطر، لكننا نحرز حقيقيّة الاستعمال في مورد الشمس وهذا كاف، إذ عليه يرجع إلى المدلول المحرز أنّه على نحو الحقيقة، ولا يؤخذ بالمدلول المشكوك، نظراً إلى أن الاستعمال لا يساوق الحقيقة كما تقرّر في أُصول الفقه، ويكفي اليقين في شمول مفهوم التظليل لغير مورد اليقين للمنع عن التمسّك بالإطلاق.

وأمّا الروايات التي ذكرت شاهداً معزّزاً فيقع البحث والإشكال فيها من ناحية أنّ استعمال لفظ التظليل في مورد البرد لا ينافي المعنى اللغوي المشار إليه، إذ من الممكن أن يكون البرد في النهار بحيث يضطر المحرم للتظلّل والدخول في هودج مقفل حذراً منه، الأمر الذي يجبره على التواري عن الشمس فيسأل هل بإمكانه أن يتفادى البرودة بما يفضي به إلى التظلّل عن الشمس أم لا؟ فلا يكون السؤال بمعنى التظلّل من البرد بل من الشمس، غايته أنّ هذا الستر من البرد يكون عبر وضع ما يوجب التظلّل من الشمس، وأيّ ضير في ذلك؟! فرواية عثمان بن عيسى الكلابي لا دلالة لها على

---

١. السيد محمّد الرجائي، المسائل الفقهية: ٣١٨ ـ ٣١٩.

الموضوع، ودعوى أنّ شدّة البرد المفروض في الرواية تنافي طلوع الشمس أوّل الكلام سيما بعد أن فرض السائل أنّه يشكو رأسه مما يجعل شدّة البرد مؤذيةً له.

والذي يشهد لذلك أنّ الرواية قابلت التظلّل بالإضحاء الذي يعني البروز للشمس ما يعزّز احتمالنا المشار إليه.

أمّا بقية الروايات فهي ضعيفة السند بالإرسال وغيره، فلا يتمسّك بها لإثبات حكم شرعي، فخبر الحميري مرسل برواية الاحتجاج وطريق الشيخ الطوسي أيضاً[١]، وأما خبر الصفار فهو ضعيف بعلي بن محمّد فهو إما مجهول أو هو علي بن محمّد بن شيرة القاساني الذي ضعّفه الشيخ الطوسي على الأقل[٢]، هذا فضلاً عن الإضمار الموجود في الرواية، ولا يعلم أنّ مضمرها ممّن يندر أن يروي عن غير المعصوم حتى يبنى على حجية مضمراته، نعم، الظاهر صحّة رواية محمّد بن إسماعيل وخبر إبراهيم بن أبي محمود.

نعم، قد يقال: إنّها دالّة على تصحيح الاستعمال اللغوي، إلّا أنّنا بيّنا أن الاستعمال ممكن، غايته لو أطلق هذا اللفظ فلا دلالة له على أكثر من التظليل من الشمس دلالة مؤكّدة، على أنّه لو تمت هذه الروايات سنداً فهي تدل على المنع من التظليل من المطر خاصّة لا المنع من التظليل ليلاً ونهاراً مطلقاً ولو من غير الشمس والمطر، كما لو كان الغمام حاجباً لضوء الشمس دون مطر في النهار أو كان الليل دون مطر و ... وإن منع بعض المعاصرين من القول بأن هذه الروايات تريد تأسيس حكم جديد للمطر، ذاهباً إلى أنّ غايتها توسعة حكم الظلّ للمطر[٣]، والخلاف في هذا الأمر غير ضائر.

وأمّا صحيحة سعد بن سعد الأشعري التي أشار إليها بعض الفقهاء المعاصرين، فالتمسك بها في غير محلّه، والوجه فيه أنها تريد أن تؤسّس قاعدة في حرمة التظليل إلا من علة، لكن الكلام فعلاً فيما هو مدلول كلمة التظليل، فأوّل الكلام شموله لمثل المطر

---

١. وسائل الشيعة ٣٠: ١٤٣، الخاتمة.

٢. راجع: معجم رجال الحديث ١٢: ١٤٩ ـ ١٥١.

٣. اللنكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة ٣: ٢٩٨.

والبرد وما شابههما، فكيف يمكن الاستدلال بهذه الصحيحة على إطلاق حرمة التظليل من غير الشمس لمجرّد أنها قعّدت ضابطة عامّة في غير العلّة؟! فهذا تماماً كمن يتمسك بإطلاق التظليل من غير علّة لإثبات تحريم قتل الهوام، بدعوى أن ذلك مشمول لصورة «من غير علة»، فالمفترض أوّلاً إثبات صدق التظليل ثم البحث عن القاعدة العامّة التي أفادتها الرواية.

وأما تمسّك المحقق النراقي باستصحاب الشغل اليقيني فهو غريب، فإن الشبهة من موارد الشك في التكليف وقيوده لا المكلّف به، إذ البحث في مفهوم التظليل والاستظلال، فلا معنى للتمسك باستصحاب الشغل اليقيني بعد عدم ثبوت أصل ما اشتغلت به الذمة، والأصح التمسّك بأصالة البراءة من غير التظليل من الشمس لا الاشتغال، لاسيّما وأن محرمات الإحرام ليست بالتي يكون ارتكابها موجباً لبطلان الحج حتى يلتزم بقاعدة الشغل اليقيني بالحج نفسه.

وأما ما ذكره المحقق الطهراني من كون هذا السفر نحو سفر فيه تعب، فهذا ما لا ننكره، غايته لا يُحرز أنّ هذه المرتبة من التعب هي المأخوذة على نحو اللزوم، وإلا لزم الحكم بحرمة السفر بمثل الوسائل الحديثة.

وعليه، فالصحيح حرمة التظليل من الشمس لا غير، أو مع إدخال المطر خاصّة، فما ذكره الإمام الخميني من جواز التظليل في الليل[١] هو الأقوى.

٨. شمول حرمة التظليل للراكب والراجل

الذي يبدو أنّ المقدار المتيقّن من دلالة النصوص هو الراكب، وإنّما الكلام في الراجل، والذي يظهر أنّ الحكم شاملٌ له أيضاً، إذ جملة من النصوص ـ كما يصرّح بعض الفقهاء[٢] ـ وردت لإثبات الحكم على المحرم أو أمرت بالإضحاء أو نهت عن

---

١. الإمام الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٣٩١.

٢. الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ١: ٣٣٥؛ والخوئي، المعتمد ٤: ٢٣٦؛ وراجع: السبزواري، مهذب الأحكام ١٣: ٢٠٠؛ ومحمد الشيرازي، الفقه ٤٣: ٥٠؛ وتقي القمي، مصباح الناسك في شرح المناسك ١: ٤٥٩.

الاستتار من الشمس، مما يجعل الروايات شاملة لصورتي الراكب والراجل.

نعم، بعض الروايات يظهر اختصاصه بالراكب، كروايات القبّة والكنيسة وأمثالها، نحو صحيحة محمّد بن مسلم، وصحيحة هشام بن سالم، وخبر القاسم بن الصيقل، وصحيحة حريز، وخبر محمّد بن الفضيل، وخبر الحسين بن مسلم، فإنّها جميعاً ظاهرة في خصوص حال الركوب في المحمل، لا أقل من عدم ظهورها في الأعم منه ومن المشي، إلّا أنّ بعض النصوص وردت عامّة تتحدّث عن الاستتار أو التظليل للمحرم بلا أخذ عنوانٍ آخر، كصحيحة عبد الله بن المغيرة، وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، وصحيحة إسحاق بن عمّار، وخبر محمّد بن منصور، وصحيحة إسماعيل بن عبد الخالق، وصحيحة عثمان بن عيسى الكلابي، وصحيحة سعيد الأعرج، وخبر بكر بن صالح وغيرها، ومعه فيمكن التمسّك بها لإثبات التعميم، ومجرّد مجيء بعض النصوص في الراكب لا يجعل فيه خصوصية بحيث يصرف تلك النصوص العامّة إليه، سيما بعد كثرتها وعدم قلّتها، خلافاً لما أفاده بعض الفقهاء[1].

بل ذكر بعضهم أن ظاهرة الحج ماشياً كانت ظاهرة منتشرة، ومعه فإذا كان الحكم بحرمة التظليل مختصاً بالراكب للزم التقصير في البيان؛ إذ لا معنى لذكر الحكم مطلقاً في النصوص مع اختصاصه بصورة الركوب[2].

وهذا الإشكال واردٌ، إلّا إذا زعم أنّ حكم الركوب والمشي كان واضحاً آنذاك بحيث يغدو كالقرينة اللبية المتصلة بالنصوص العامّة، ولا يبدو أنّ في البين دليلاً على مثل هذا الوضوح في الذهن المتشرّعي.

نعم، دلّت بعض الروايات على جواز الاستظلال بظلّ المحمل للراجل مثل خبر ابن بزيع قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: هل يجوز للمحرم أن يمشي تحت ظلّ المحمل؟ فكتب: «نعم...»[3]، ومثل خبر الاحتجاج: أفيجوز أن يمشي تحت الظلا مختاراً؟ فقال له:

---

١. النراقي، مستند الشيعة ١٢: ٣١.

٢. المعتمد ٤: ٢٣٦.

٣. وسائل الشيعة، مصدر سابق، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٧، ح١.

«نعم...»[١].

وهذه الروايات ـ كما قيل[٢] ـ تدلّ على جواز المشي تحت الظلال عن اختيار، فتكون مقيّدة لإطلاق النصوص.

إلّا أنّ الإنصاف أنّه لا يُعدل بها عن المطلقات:

أ ـ أمّا خبر الاحتجاج فلضعفه السندي بالإرسال كما تقدّم سابقاً.

ب ـ وأمّا خبر ابن بزيع فأقصى ما يفيد جواز التظليل للماشي بظلّ المحمل، لا مطلق جواز التظليل للماشي، وأخذ المحمل على نحو المثالية وإن كان محتملاً، إلّا أنّه ليس بتلك المثابة بحيث تتقيد به جملة المطلقات المتقدّمة.

فالصحيح حرمة التظليل للراجل والراكب إلّا بظلّ المحمل للراجل، وفاقاً لمثل الشيخ كاشف الغطاء[٣]، بل إذا بُني على جواز التظليل من أحد الجانبين لم يكن في الحكم بجواز التظليل للماشي بظلّ المحمل خصوصية؛ لأن ظل المحمل يكون من أحد الجانبين عادةً لا فوق الرأس، فلا يكون مقيّداً من الأساس لإطلاقات الحرمة من ناحية المشي والركوب كما هو واضح.

٩. عدم شمول الساتر للثوابت

هل تختص حرمة التظليل بالساتر الذي يسير مع المكلّف كالمظلّة أو سقف السيارة أو نحو ذلك أم تشمل الساتر الثابت كسقف نفقٍ أو ظلّ جبل أو شجر أو غابة أو ...؟

الذي يظهر من الأدلّة هو الانصراف عن مثل موارد الظلّ الثابت، بل ما ذكره بعض العلماء[٤] في غاية المتانة من أنّ أمراً كهذا يقع على الدوام في معرض الابتلاء بالنسبة

---

١. المصدر نفسه، باب ٦٦، ح٦.

٢. راجع: النراقي، مستند الشيعة ١٢: ٣٠ ـ ٣١؛ والشاهرودي، كتاب الحج ٣: ٢٥٢ ـ ٢٥٣؛ والمحقق الطهراني، حقائق الفقه ١٦: ١٦٨ ـ ١٦٩.

٣. جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء ٤: ٥٦٨.

٤. راجع: الجواهر ١٨: ٤٠٣؛ والخوئي، المعتمد ٤: ٢٣٨؛ والسبزواري، مهذب الأحكام ١٣: ٢٠٠.

لأكثر المكلّفين، فلو كان ممنوعاً للزم التعرّض له في الروايات أو سؤال المتشرّعة عنه أو ما شابه ذلك، مع أنّه لا تعرّض له في النصوص أصلاً.

وهذا الاستدلال موقوفٌ على إثبات أنّ حرمة التظليل تشمل ما كان فوق الرأس وما كان عن أحد الجانبين كما قوّيناه سابقاً، وإلا فدعوى كثرة الابتلاء غير واضحة حينئذٍ ويمكن الدغدغة فيها جداً.

نعم، في السحاب ونحوه الأمر في غاية الوضوح.

هذا وقد ذكر بعض الفقهاء أنّ الأمر برفع الستار ظاهر في أنّ الممنوع إحداث الستر لا ما كان نظير المشي تحت السحاب، ومعه لا يكون السير تحت الثوابت مشمولاً للحرمة[1].

وما ذكره هذا العَلَم متين إلّا أنّه يواجه بمشكلتين:

الأولى: إنّ إحداث الستر كما يكون بوضع ستار فوق رأسه يكون بإدخال رأسه تحت الستار، كما هي الحال في ركوب السيارات والهودج والطائرات و...، هذا بعينه صادق على بعض مصاديق الساتر الثابت، فإنّ اختيار أحد الطرق دون الآخر لوجود ظلّ جبالٍ فيه أو أشجار، عن قصد لذلك، لا فرق بينه وبين النزول تحت الساتر، فينبغي الحكم بالحرمة فيه.

الثانية: إنّ بعض النصوص وإن كان ظاهره إحداث الستر والتظلّل، لكن طائفة من الروايات دلّت على لزوم الإضحاء، ومعه لا يكفي عدم فعل التظلّل بل المطلوب هو البروز للشمس، ومعه يلزم تجنّب الساتر الثابت الممكن تجنّبه لتحقيق عنوان الإضحاء كما هو واضح، وهو عنوان مأخوذ في جملة روايات تامة السند والدلالة كصحيحة ابن المغيرة.

إلا أنّه مع ذلك الأقوى جواز التظلّل بالساتر الثابت لما أشرنا إليه من كثرة الابتلاء به وعدم وجود أسئلة حوله، مضافاً إلى عدم وجود نصوص للكفارة فيه أيضاً مما

---

١. الخوئي، المعتمد ٤: ٢٣٨؛ وراجع: السيد محمود الشاهرودي، كتاب الحج ٣: ٢٤٢.

يصلح للتأييد القوي هنا، بعد البناء على أن الكفارة ليست مختصة بصورة العمد دون ضرورة.

١٠. الستر بما لا يمنع من شعاع الشمس

لا إشكال ـ وفق ما تقدّم ـ في أنه لو استتر من الشمس بما يحجب ضوءها أو شعاعها عنه كالثوب أو سقف الحافلة حرم، إنما الكلام في أنه لو حال بينه وبينها مثل الزجاج، بحيث كانت الحافلة مسقفة بالزجاج، فهل يحكم في مثل هذه الحالة بالحرمة أم يكون جائزاً؟

وهذا الفرع الفقهي لم أجد من تعرّض له عدا السيد محمّد رضا الگلپايگاني في مباحثه حول الحج، حيث ذهب إلى أن منشأ الترديد هو أنّ الزجاج لا يمنع شعاع الشمس ولا حرارتها، بل قد تكون الحرارة معه أشدّ، فإذا كان المقصود الإضحاء للشمس والتأذي بها فهو ما يحصل حتى مع الستر بمثل الزجاج، وأما لو كان المراد الإشراق بلا واسطة فلا ريب في أن الزجاج من الوسائط التي تقع بين الشمس والمحرم، ثم قرّب رحمه الله إجراء أصالة البراءة عن التكليف، حيث إن القدر المتيقن هو المنع عن شعاع الشمس وحرارتها، وهو ما لا يحصل بمثل الزجاج[1].

ومقتضى كلامه أنه لو وضع داخل الحافلة ما يبرّد الهواء مصاحباً لوضع الزجاج لكان الأمر مشكلاً، نظراً لانعدام الحرارة.

والتحقيق أنّ نصوص الباب على نوعين:

الأوّل: نصوص النهي، وهي التي تدل على النهي عن الاستتار من الشمس أو نحوها أو عن التظلل أو الاستظلال وما شابه ذلك، وهذه النصوص لا يحرز التمسك بها في المقام؛ لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية أو المفهومية له نفسه، وهو ممنوع كما قرّر في مباحث أُصول الفقه.

الثاني: نصوص الإلزام، وهي ما دل على الأمر بالإضحاء والبروز للشمس، وقد

---

١. محمّد رضا الگلپايگاني، كتاب الحج ٢: ٢٢٨.

يقال هنا بأنه لا يحرز تحقق الإضحاء بمثل ذلك.

والصحيح أنّ الإضحاء لغةً يعني ـ كما تقدّم ـ البروز للشمس، وهو متحقق هنا، إذ لا يقال: إنه مستتر من الشمس أو غير بارزٍ لها، وهذا معناه أنّ هذه النصوص معلومة في مثل المقام، فيكون الخروج عن عهدتها محرزاً ظاهراً.

وعليه، يجوز التستر بمثل الزجاج من الشمس، نعم إذا بنينا على حرمة التظلل حتى من المطر والليل وما شابههما كان الزجاج ـ حسب الظاهر ـ مانعاً عن ذلك في بعض الموارد، فيلزم الاجتناب عنه كما هو واضح.

نتائج البحث في مسألة التظليل في الحج

نستنتج من مجموع الأبحاث التي تقدّمت أنّ التظليل حرام في الحجّ على كل رجل ـ دون المرأة ـ غير مضطرّ، وذلك حال السّير لا النزول، بمعنى وضع ما يظلّ رأسه ولو من أحد الجانبين، بحيث يحميه من الشمس، أما غيرها فلا يحرم التظليل منه، لهذا يجوز التظليل من البرد وفي الليل وما شابه ذلك وإن كان الأحوط اجتناب التظلّل من المطر.

ولا فرق في حرمة التظليل بين الراكب والماشي ما داما سائرين، نعم السواتر الثابتة كالجبال والأشجار لا يشملها حكم التظليل. والله العالم.



فقه الرمي في الحج

مطالعة استدلاليّة لنظريات جديدة

تمهيد

تبقى ظاهرة الحجّ مليئة بالمناسك والأحكام المتشعّبة والكثيرة، وهو ما يلمسه المراجع لفقه الحجّ عند المسلمين مراجعةً سريعة، سيّما عندما يمرّ بأحكام الذبح أو تروك الإحرام وكفّاراته ...

ومن مهمّ أعمال الحجّ الواجبة ـ بعد التغاضي عن بعض ما نسب إلى القيل حول استحبابه ـ رمي الجمار، ويعالج الفقهاء رمي الجمار في موضعين من كتاب الحجّ عادةً هما:

١ـ في يوم النحر، حيث رمي جمرة العقبة والذبح والحلق (أو التقصير)، وهناك يسهبون في ذكر أحكام الرمي وشروطه وما يتوجّب على الرامي فعله، وذلك بعد أن يمرّوا على أخذ الأحجار من المزدلفة (جمع)، وما ينبغي أن تكون عليه هذه الأحجار.

٢ـ وفي أيّام التشريق، حيث ترمى الجمرات الثلاث على التوالي، وهناك يسهب الفقهاء في الحديث عن مسألة الترتيب في رمي الجمار الثلاث، وكذلك مسألة السهو في رمي بعضها أو بعض الحصيات من بعضها...

ويوكلون أحكامه وكيفيّته عادةً إلى ما أسلفوا بيانه في رمي جمرة العقبة يوم النحر (العيد).

وفي ثنايا مسائل رمي الجمرات، ثمّة موضوعات هامّة تستدعي البحث والدراسة، وسوف نحاول هنا التعرّض لبعض هذه الموضوعات ذات الإشكالية، وذلك من زاويةٍ تاريخيّة بحتة أو فقهيّة كذلك، ونركّز نظرنا حول مبحثين أساسيّين هما: تحديد هويّة الجمرة، وشرطية إصابة الجمرة.

أولاً: الجمرات، تاريخها وتحديد هويّتها

المعروف اليوم ـ حينما تطلق كلمة الجمرات أو الجمار ـ أنّها تلك الأعمدة المنصوبة في منى، غير أنّ بحثاً أثير حول مدى حداثة هذه الأعمدة، وهل هي أبنية استجدّت بعد عصر النصّ أو أنّها كانت موجودة حينه؟ ومن الواضح أنّ هذا بحثٌ تاريخيّ خارجي، له أثر فقهي كما سنلاحظ.

ثمّة وجهتا نظر:

الأولى: إنّ هذه الأعمدة هي الجمرات عينها، ومن ثمّ ينبغي التعامل مع نصوص الرمي للجمار، بنحوٍ نطبّقها على الأعمدة الموجودة حالياً.

الثانية: إنّ هذه الأعمدة ظاهرة مستجدّة، والجمار في الحقيقة، وهو ما تعنيه الروايات، ليس سوى تلك المجموعة من الأحجار المتراكمة، أي أنّ مساحتها أوسع من مجرّد مساحة العمود، فهي تشمل الأرض المحيطة أيضاً.

ويترتّب على هذا الفارق إمكانية رمي هذه المساحة على القول الثاني، دونه على القول الأوّل، إذ عليه أقصى ما يمكن رميه، هو العمود على تقدير وجوده، أو موضعه فحسب (لا المحيط به) على تقدير عدمه.

وسوف نستعرض أدلّة القولين على الترتيب في الفقرات التالية:

١. نظرية كون الجمرات أعمدة، الأدلّة والشواهد

هذا القول هو المعروف اليوم بين الفقهاء، وبالتأكيد يعود التصريح به إلى فترة سابقة، وأقدم نصّ فقهي يتحدّث بصراحة عن هويّة الجمرات هو ـ على ما يبدو ـ ما ذكره الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) في كتابه الدروس حيث قال: «الجمرة اسم لموضع الرمي، وهو البناء أو موضعه ممّا يجتمع من الحصى، وقيل: هي مجتمع الحصى لا السائل منه، وصرّح علي بن بابويه بأنّه الأرض»[١].

وقد كان نادراً أن يتحدّث فقيه بصراحة عن هويّة الجمرات، فبعد الشهيد الأوّل،

١. الدروس الشرعيّة ١: ٤٢٨.

تعرّض للموضوع عددٌ قليل منهم الشيخ النجفي[١]، والشهيد الثاني[٢]، وصاحب المدارك[٣]، والفاضل الهندي[٤]، وجماعة من متأخّري المتأخّرين كان أبرزهم السيّد السبزواري[٥].

وأمّا ما ذكره الشهيد الأوّل عن الصدوق الأوّل فلم نعثر عليه، والظاهر هو أخذه من الفقه الرضوي لما فيه من شبهة النسبة إليه.

وبناءً عليه، فإذا ما قيل بأنّ الجمرة هي البناء وأنّ هذا هو ظاهر كلام الفقهاء، فلابدّ أن يكون المعنى أنّه المركوز في النص والمدلول عليه بنحو من الدلالة، لا المصرّح به والمجعول مورداً للبحث المستقلّ.

وعلى أيّة حال، فحاصل ما ذكر أو يمكن ذكره تأييداً لهذا القول أُمور:

الأوّل: الروايات الشريفة ومهمّها:

الرواية الأولى: خبر محمّد بن أبي نصر عن أبي الحسن عليه السلام: «واجعلهنّ على يمينك كلّهن ولا ترمِ على الجمرة»[٦]، فإنّ الظاهر من إفراد الجمرة، أنّ المراد بها العمود، وإلّا كان المفترض أن يقال: ولا ترم على الجمار، أي لا تقف عليها، إذ لا معنى للوقوف على الحصاة الواحدة[٧].

ويناقش: إنّ كلمة الجمرة لا يراد منها هنا على جميع التقادير الحجر الواحد، إذ إنّ هذا المكان الذي يرميه الحجّاج، صار اسمه جمرة، فكأنّه علمٌ بالغلبة، والسبب هو تجمّع الحصى فيه أو غير ذلك كما ستتعرّض له إن شاء الله تعالى عند البحث اللغوي، ومعه فلا يفرّق بين الإفراد والجمع ما دام هذا اللفظ ـ بتصريح اللغويّين ـ يسمّى جمرة، سواء

---

١. جواهر الكلام ١٩: ١٠٦.

٢. الروضة البهية ٢: ٢٨٢.

٣. مدارك الأحكام ٨: ٩.

٤. كشف اللثام ٦: ١١٤.

٥. مهذّب الأحكام ١٤: ٢٣٧ ـ ٢٣٩.

٦. وسائل الشيعة، كتاب الحجّ ١٤، أبواب رمي جمرة العقبة، الباب ١٠، ح٣.

٧. علي عطائي خراساني، تحقيقى دقيق در باره جمرات و رمى آنها (بالفارسيّة): ٧٥.

أطلق على العمود أم على كومة الحصى أم على هذا المكان الذي يرمى بالجمار، فإنّ التعبير فيها صادق جميعاً، فالإفراد لا يراد به الفرد الواحد، وإنّما اسم لمجتمع الحصى أو الأرض، وما دام اسماً فلا يصحّ التعامل معه على أساس قانون الإفراد والجمع.

الرواية الثانية: صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «...فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من أعلاها...»[١] ونحوها رواية دعائم الإسلام[٢]، وذلك بأحد تقريبين:

الأوّل: إنّ كلمة أعلاها وأسفلها لا معنى لها إذا لم تكن الجمرة جسماً، إذ إنّ مجرّد كومة من الحصى لا معنى لأعلاها وأسفلها[٣].

ويناقش: بأنّ الرمي من الأعلى لا يعني رمي أعلاها، بل بقرينة المقابلة مع الرمي من قبل وجهها يفهم أنّ المراد الحديث عن الجهة التي يكون الرامي فيها بالنسبة للجمرة، أي لا ترمها من الجهة التي تكون بالنسبة إلى الجمرة أعلى منها، كالوقوف على التلّ الملاصق لجمرة العقبة قديماً ممّا يجعل الرامي أعلى من الجمرة، فرميه يكون رمياً لها من أعلاها لا رمياً لأعلاها.

الثاني: لا معنى للرمي من قبل وجهها إلّا إذا كانت بناءً، وإلّا فكومة الحصى أو الأرض المسطّحة لا وجه لها، إذ هي من جميع الجهات متساوية، والأرض لا يمكن مواجهتها[٤].

ويلاحظ عليه: إنّ الرواية نفسها شرحت معنى المواجهة بقرينة المقابلة، فالحديث في الرواية عن جمرة العقبة، وهي جمرة كما سنرى كانت تقع أسفل تل أو جُبيل، فإذا أُمر برميها من قبل وجهها لا من أعلاها عنى ذلك عدم الصعود إلى التلّ الذي يجعل رميها

---

١. الوسائل، مصدر سابق، باب ٣، ح١.

٢. مستدرك الوسائل، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٣، ح٢.

٣. تحقيقى دقيق در باره جمرات، مصدر سابق: ٧٦.

٤. السيد محمّد الحسيني الروحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى ٢: ٣٢٨؛ وانظر تحقيقى دقيق، مصدر سابق: ١٨.

من الجانب الآخر متعذّراً إلّا بإزالة التلّ نفسه، وبهذا يفهم أنّ الوجه هو ما كان من ناحية الطريق المقابل للتلّ. والذي تواجه به الجمرة عادةً للمارّ على الطريق، بلا فرقٍ بين أن تكون الجمرة عموداً أو كومة حصى أو نحو ذلك.

الرواية الثالثة: خبر حُميد بن مسعود قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رمي الجمار على غير طهور؟ قال: «الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان إن طفت بينهما على غير طهور لم يضرّك، والطهر أحبّ إليّ ...»[١].

فإنّ التعبير بحيطان ـ كوصفٍ للجمرات ـ واضح الدلالة على أنّها لم تكن أرضاً أو مجرّد مجتمع للحصى، إذ الحائط من حَوَط وهي كلمة تعني الجدار[٢].

وقد يناقش: أوّلاً: إنّ الرواية ضعيفة سنداً[٣]، فعلاوة على أنّ سندها في الاستبصار: جعفر عن أبي غسّان عن حميد بن مسعود، وفي الوافي عن أبي جعفر عن ابن أبي غسان حميد بن مسعود، وفي الوسائل عن جعفر عن أبي غسّان حميد بن مسعود، وفي التهذيب: ابن أبي غسّان عن حميد ... أنّ ابن مسعود نفسه مجهول فهي ساقطةٌ سنداً.

ويجاب: ١ـ إنّ الرواية اعتمد عليها الأصحاب دون نقاش بمخالفتها للواقع علاوة على عدم الداعي إلى وضعها[٤].

وفيه: إنّ عمل الأصحاب بها لا يجبر سندها على تقديره إلّا في حالات ليست هذه منها لاحتمال فهمهم من الحيطان ما سيأتي، أو لقولهم بالتبعيض في حجّية السند فأخذوا بأجزائها وتجاهلوا هذا الجزء، ولا يُحرز أخذهم بهذا الجزء عينه، ودواعي الوضع موجودة، إذ اشتراط الطهارة وعدم اشتراطها مسألة خلافيّة بين الفقهاء أو لا

---

١. الوسائل، مصدر سابق، باب ٢، ح٥.
٢. تحقيقي دقيق، مصدر سابق: ٨٢؛ واستقر بها صاحب المرتقى إلى الفقه الأرقى لولا الملاحظة السنديّة القادمة، مصدر سابق ٢: ٣٢٩.
٣. المرتقى ٢: ٣٩٢؛ وانظر مقالة رمي الجمرات في بحث جديد، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، مجلّة ميقات الحج، العدد ١٧: ٥٠.
٤. تحقيقي دقيق، مصدر سابق: ٨٢ ـ ٨٣.

أقلّ محلّ بحث، فلعلّها كانت كذلك زمن المشترّعة المعاصرين، وأمّا لو قُصِد عدم الوضع و ... بلحاظ وصف الحيطان فقط فسوف يأتي حاله.

٢ـ إنّ الرواية على تقدير وضعها تكشف عن أنّ الجمرات كانت كذلك، فتشبيه الراوي الجمرات بالصفا والمروة وجعلها حيطاناً، أمرٌ يدلّ على مفروغيّة كونها كذلك، حتّى يتسنّى له هذا التشبيه ليصل إلى مبتغاه في مسألة الطهور، وهذا يعني أنّ الجمرات في تلك الحقبة كانت كذلك، على تقدير الاستفادة الدلاليّة كما سيأتي.

ثانياً: إنّ الظاهر من الرواية أنّ وجه الشبه ليس هو كلمة «حيطان» وإنّما حكم الطهور، وذلك أنّ الجمرات لا يصدق عليها عنوان الحيطان حتّى لو كانت أعمدة، فإنّ العمود شيءٌ والحائط شيءٌ آخر، ولكي يصدق على الجمرة أنّها حائط لابدّ أن يكون عرضها قد بلغ مقداراً معتدّاً به، وإلّا لم يكن هناك فرق في لغة العرب بين الحائط والعمود، إلّا إذا تعدّدت بشكل أحاطت به موضعاً وحصرته.

وبغضّ النظر عن ذلك، فإنّ الصفا والمروة إنّما يصدق عليهما عنوان الحائط بلحاظ كونهما يحدّان ما بينهما، وإلّا فمن الواضح أنّهما ليسا جدارين أو عمودين، وهذا معناه أنّ عنوان حائط يصدق على تلّين أو جسمين فيهما ارتفاع يحدّان منخفضاً بينهما، وعليه فقد يكون وجه التشبيه صادقاً بلحاظ كون الجمرات كذلك ولو بقرينة تلّ العقبة، دون حاجة إلى فكرة العمود، وإلّا فما هو موجود اليوم لا يصدق عليه عنوان حائط أبداً.

وبعبارة أُخرى، لكي تكون الأعمدة حائطاً حافظاً لابدّ أن تكون كذلك بلحاظ ما بينها كما هي الحال في الصفا والمروة، أمّا وجود أعمدة ثلاثة لا اثنين على خط واحد لا تحوط شيئاً، وليست تلالاً بينها منخفض، فلا يصدق عليها عنوان حائط.

وأمّا تفسير الحائط بالعلامات المنصوبة والحدود الفاصلة بين الجمرات[1]، فهذا في غاية البُعد عن مدلول الكلمة لغويّاً، فلا يطلق العرف اللغوي العربي على هذه العلامات كلمة حائط أبداً، أفهل تقول العرب عن مدينة عُلّمت حدودها الإدارية بعلامات من أعمدة ونحوها ... هل يقال لها: إنّها محاطة بحيطان؟! وهل يقال للجسم

١ـ المصدر نفسه: ٨٣ ـ ٨٤.

الموجود اليوم على مقام إبراهيمعليه السلام إنّه حائط بالنسبة للكعبة؟!

ذلك كلّه يرجّح أنّ التشبيه كان بلحاظ الظهور لا الحيطان، وإلّا فلا يصدق على الأعمدة ظاهراً، أو لا أقل من الشك في الظهور.

الرواية الرابعة: خبر سعيد الأعرج قال: قلت لأبي عبد اللهعليه السلام: معنا نساء، قال: «أفض بهنّ بليل ... حتّى تأتي الجمرة العظمى ...» ونحوها رواية سعيد الرومي[1].

وتقريب الاستدلال بهذه الروايات أنّ التعبير بالجمرة العظمى وما درج عليه الفقهاء فيما بعد من هذا التعبير أو الجمرة الكبرى بقطع النظر عن كونها جمرة العقبة أو غيرها... يدلّ على اختلاف أحجامها الأمر الذي لا معنى له إلّا تفسيره على أساس الأعمدة، وإلّا فقطعة الأرض لا معنى للحديث عنها بهذا الشكل[2].

والتعبير بالعظمى أو الكبرى، موجود حتّى في المصادر الفقهيّة لأهل السنّة، ممّا يعني أنّه غير متلقّى فقط من روايات أهل البيتعليهم السلام السالفة الإشارة إليها، ومن ثمّ فهو تعبير متداول منذ قديم الأيّام[3].

والجواب: إنّ التعبير الموجود في الروايات وفي مصادر الفقه الشيعيّة والسنّية، هو الجمرة العظمى والجمرة الكبرى، ولم يرد على الجمرات الأخرى سوى تعبير الجمرة الوسطى، أي أنّ تعبير «الجمرة الصغرى» غير موجود إلّا نادراً، وفي خلاف لفظي[4]، وهو ما يفتح المجال أكثر فأكثر أمام تفسير آخر للعظمى والكبرى يمنع على الأقلّ أن يصبح بعد ذلك ظاهراً في مدّعى المستدلّ، إذ إنّ احتمال تسميتها بالعظمى أو الكبرى قد يكون لوجود التلّ الملاصق لها الأمر الذي يجعلها مميّزةً عن غيرها لملاصقتها مرتَفَعاً، لأنّ العقبة (جمرة العقبة) لغةً هي الجبل الطويل الذي يعرض للطريق فيأخذ فيه، وقد

---

١. الوسائل، مصدر سابق، باب ١، ح١، وباب ١٠، ح٤.

٢. تحقيقى دقيق، مصدر سابق: ٨٥ ـ ٨٦.

٣. مقصودنا محاولة تعميم المصطلح حتى لا يقتصر على وضع حلّ له في دائرة روايات أهل البيتعليهم السلام.

٤. أنظر مثلاً: مختلف الشيعة ١: ٣٠٣.

يكون الأمر لأنّ لها ميزة تشريعيّة وهي رميها رمياً خاصّاً يوم النحر فتكون مميّزةً عن غيرها ولها سمة تمنحها مكانة خاصّة، كما أنّ رميها زيادةً على غيرها (يوم العيد) من الممكن أن يجعل حجم كومة الحصى أكبر من بقيّة الجمرات الأمر الذي يصحّح كونها أكبر حجماً أيضاً، كما أنّ احتمال أن يكون تعظيمها وإكبارها نظراً لبيعة العقبة الكبرى الشهيرة في تاريخ الإسلام، حيث وقعت عندها حسب الظاهر، الأمر الذي أضفى عليها قداسة خاصّة وعظمة وهيبة معيّنة في قلوب المؤمنين وربّما قد أخذت هذا الوصف من تلك البيعة.

ولا نريد الجزم بهذه الاحتمالات لكن معقوليّتها ووجاهتها في حدّ نفسها تجعل الاحتمال المثار في هذا الاستدلال مجرّد احتمال إلى جانب احتمالات أُخرى، الأمر الذي يُحِيجُه إلى شواهد وقرائن ليترجّح على غيره.

والظاهر أنّ الجمرة العظمى والكبرى هما جمرة العقبة، والتي تسمّى أيضاً الجمرة القصوى، وإن سمّيت الأولى أيضاً القصوى أحياناً؛ لأنّ هذا اللفظ ذو معنى نسبي؛ لكونها الأبعد، وهي تقع عند الشجرة، وعليه فما قد يدغدغ من أنّها الجمرة الأولى الأخرى بعيد بعد أن كان مفاد رواية سعيد الأعرج ظاهراً فيها بقرينة الإفاضة والنحر، وأمّا رواية سعيد الرومي التي ينادي فيها الإمام بأعلى صوته أنّ هذا المكان (الجمرة) ليس موقفاً، فالظاهر منها أنّها جمرة العقبة أيضاً؛ لأنّ الروايات ذكرت استحباب الوقوف عند الجمرتين والنهي عن الوقوف عند جمرة العقبة، فتكون العظمى هي العقبة كما دلّت على ذلك صحاح يعقوب بن شعيب ومعاوية بن عمّار وروايات أُخرى مثل خبر ابن أبي نصر و ...[1]

كما أنّ هذا هو صريح كلمات العديد من الفقهاء الشيعة الإمامية[2]

١. انظر الوسائل ١٤، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ١٠.

٢. انظر: المبسوط، والوسيلة، ومنتهى المطلب، والتذكرة، ومجمع الفائدة، والمدارك، وذخيرة المعاد، وكشف اللثام، والحدائق، والمستند، والجواهر، وجامع المدارك، وفقه الصادق ... وسيأتي المرجع بالتفصيل لاحقاً.

وغيرهم[١]، فليراجع.

وعليه، فما ورد في صحيح معاوية بن عمّار يفيد أنها الأولى يمكن التوقّف فيه بعد أن كان من تعبير الراوي، أو لا أقلّ من دعم تلك بالشهرة والمعروفيّة بين المسلمين، وإن تابع صحيح معاوية عبارات بعض الفقهاء أحياناً كالشيخ الطوسي في التهذيب[٢]. وعليه، فإمّا تطرح دلالة خبر معاوية في تحديد العظمى أو يتوقّف في الأخبار جميعها ويُرجع إلى المشهور، ويجعل احتمال تبعية مثل الطوسي للرواية تعبّداً قويّاً، والنتيجة عدم صحّة الاستدلال بروايات العظمى والكبرى، وهو المطلوب.

الرواية الخامسة: خبر أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذي ينبغي له أن يرمي بليل، من هو؟ قال: «... والمريض الذي لا يستطيع أن يرمي يُحمل إلى الجمار فإن قدر على أن يرمي، وإلّا فارم عنه وهو حاضر»[٣].

وتقريب الاستدلال أنّه لا معنى لعجز المريض عن الرمي إذا كانت الجمرة أرضاً، إذ يمكنه إلقاء الحجر بسهولة، ولكون الجمرات أعمدة عجز عن رمي الحجر ناحيتها، وهذا ما يؤكّد أنّها كذلك[٤].

والجواب: إنّ ملاك العجز ليس عمليّة الإلقاء، وإلّا لألزمه الإمام عليه السلام برمي جمرة العقبة من الأعلى، وإنّما هو الازدحام وتجمّع الناس، فهذا هو العنصر الموجب للحرج على المريض، وإلّا فجعله على مسافة ذراعين أو ثلاثة أو أكثر بقليل لا يجعل الرمي

---

١. انظر المجموع للنووي ٨: ١٤٥، ١٥٩، ١٦٤؛ وتلخيص الحبير لابن حجر ٧: ٣٧٥، ٤٠٦؛ ومغني المحتاج للشربيني ١: ٥٠١؛ وحواشي الشرواني ٤: ١١٧ ـ ١١٨؛ وبدائع الصنائع لأبي بكر الكاشاني ٢: ١٥٧ ـ ١٥٨؛ وحاشية ردّ المحتار لابن عابدين ٢: ٥٦٤؛ والمغني لابن قدامة ٣: ٤٢٠ ـ ٤٢١، ٤٤٧؛ وكشاف القناع للبهوتي ٢: ٥٨٠ ـ ٥٨١؛ والمحلّى لابن حزم ٧: ١٢١ ـ ١٢٢؛ وسبل السلام لابن حجر العسقلاني ٢: ٢٠٠؛ ونيل الأوطار للشوكاني ٥: ١٤٠ ـ ١٥٠ و...

٢. التهذيب ٥: ٢٦٥.

٣. الوسائل، مصدر سابق، باب ١٤، ح٧.

٤. تحقيقي دقيق، مصدر سابق: ٨٦ ـ ٨٧.

حرجياً بالنسبة إليه، ولا أقلّ من أنّ هذا الاحتمال الوجيه في حدّ نفسه في ملاك الحرج يمنع عن الاستدلال بالرواية.

الرواية السادسة: مرسلة الصدوق: «إنّما أمر برمي الجمار لأنّ إبليس اللعين كان يتراءى لإبراهيم عليه السلام في موضع الجمار فيرجمه إبراهيم عليه السلام فجرت بذلك السنّة»، ونحوها جملة من الروايات التي دلّت على هذه الحادثة مع إبراهيم، وبعضها عليها مع آدم عليه السلام[1]، وعليه فلا معنى لأن يختفي إبليس في موضع الجمرات ما لم تكن هناك جمرات بارزة، وإلّا فلو كانت أرضاً، فالكلام يغدو بلا معنى[2].

والجواب: إنّ التعبير بموضع الجمرات واضح أنّه مجاز بعلاقة ما سيكون، لأنّ المفروض أنّ هذه الحادثة كانت أساساً للرمي، فالتعبير بموضع الجمرات أي نفس الموضع الذي تقع الأعمدة الآن فيه، ولا تكلّف في ذلك على الإطلاق بل هو المدلول الظاهر من الرواية، وإلّا فإذا قلنا بأنّ إسماعيل عليه السلام كان في موضع زمزم فلا يعني أنّ زمزم كان موجوداً آنذاك كما هو واضح، هذا علاوة على أنّ إبراهيم عليه السلام قد رمى إبليس لا الموضع فلاحظ.

والمبرّر أن هذا الموضع هو موضع الحصيات والأحجار فيصدق أنه موضع الحجار.

هذا من جهة، ومن جهة أُخرى إذا عبرت بعض الروايات برمي الجمار كما هو كذلك، فلا يدلّ على شيء بعد أن كان البحث في الجمار نفسها، فافتراض أنّها الأرض أو العمود متساوٍ.

وبهذا يظهر أن الاستناد إلى الروايات في هذه المسألة مشكل.

الثاني: ـ من أدلّة القول الأوّل ـ كلمات الفقهاء الدالّة على أنّ الجمرات أعمدة، وهي نصوص فقهيّة قديمة تكشف عن أنّ الجمرات لم تكن في يوم من الأيّام مجرّد أرضٍ أو كومة حصى، فلم يستخدم الفقهاء ـ كالروايات ـ تعبير الأرض إطلاقاً للتدليل على الجمرات[3].

---

١. الوسائل، مصدر سابق، باب ١، ح٥، وأبواب العود إلى منى، الباب ٤، ح٣، ٦، ٧.

٢. تحقيقى دقيق، مصدر سابق: ٨٨.

٣. تحقيقى دقيق، مصدر سابق: ١٧ ـ ٦٢؛ وانظر: حسين يزدي اصفهاني، تحقيقى در مسأله رمى

وتعابير الفقهاء التي تعطينا قرائن على استفادة العمود عديدة أهمّها:

أ ـ تعبير «فوقع على الجمرة» بدل «فوقع في الجمرة» كما فعله الجامع للشرائع[١].

ويناقش: بأنّ كومة الحصى يصحّ التعبير أنّه قد وقع عليها حجر، وكذلك على الأرض كما هو واضح في اللغة العربيّة.

ب ـ تعبير الشيخ الطوسي: «على مكان أعلى من الجمرة»، ممّا يدلّ بقرينة استخدام أفعل التفضيل على ارتفاع الجمرة بمقدارٍ معيّن كالعمود لا كونها أرضاً[٢].

ويلاحظ عليه: أنّ الشيخ الطوسي كان بصدد الحديث عن سقوط الحجر على ما هو أعلى من الجمرة ثمّ تدحرجه بقوّة على الجمرة، وهذا ما يصدق على جمرة العقبة بلحاظ التلّ الذي كان ملاصقاً لها حسب رأي المستدلّ نفسه بلا فرق بين أن تكون الجمرة أرضاً أو عموداً، فإنّ التلّ أعلى من الجمرة على كلّ تقدير، ألا يصحّ القول: «سقط الحجر على مكان هو أعلى من الجمرة»، بلحاظ أنّ بقيّة الجمرات لا مكان فيها أعلى من نفس الأرض؟ هذا مضافاً إلى أنّ أفعل التفضيل كان بلحاظ وجود ما هو أعلى، كما نقول: إنّ هذا الجبل أعلى من سطح البحر مع أنّ الجغرافيين في تعبيرهم هذا يصرّحون بأنّ سطح البحر يساوي عندهم «صفراً».

ج ـ استخدام الفقهاء والروايات كلمة الرمي، وهي كلمة ذات دلالة على المواجهة، وإلّا لو كانت الجمرة أرضاً فلا يقال رميتها، وإنّما ألقيت عليها[٣].

ويلاحظ: أنّ هذا الكلام ليس له مدرك لغوي، فكلمة الرمي في لغة العرب كما تطلق على صورة المواجهة كذلك تطلق على حالات الاختلاف في العلوّ والسفل، فلو أُطْلق سهم من الأعلى على إنسان، أفلا يقال رُمِي بسهم؟! ولو أُصيب برصاصة وهو على مرتفع ألا يقال رمي برصاصة قاتلة؟! فهذه الخصوصية لا وجه لها في لغة العرب، نعم،

جمرات، مجلّة ميقات حج (فارسي)، العدد ٤٢: ٥١ ـ ٥٢.

١. تحقيقى دقيق، مصدر سابق: ٢٦.

٢. المصدر نفسه: ٢٣.

٣. المصدر نفسه: ٣٠.

هنا فرق بين الرمي والإلقاء، لكن لا من حيث العلوّ والسفل، بل من حيث طبيعة قذف الشيء المرمي.

د ـ وهناك تعابير أُخرى كعبارة السبزواري في ذخيرة المعاد: «ثمّ وثبت (أي الجمرة) إلى الجمرة» وغيرها تفيد ذلك[1].

وملاحظتنا على هذه المحاولة وبقيّة المحاولات أنّها استفادت من نصوص فقهيّة متأخّرة تعود إلى بضع مئات من السنين، أي ما بعد الشهيد الأوّل الذي أشرنا سابقاً إلى نصّه الصريح في وجود بناء، وهذا معناه أنّ هذه النصوص لا تكاد تنفع شيئاً مع وجود نصّ الدروس، ومن ثمّ فنصّ الدروس فضلاً عن غيره لا يؤثّر على الاستدلال هنا، بعدما كان الحديث عن موضوع حكم شرعي يراد ملاحظته عصر صدور النصوص لا بعد مئات السنين من ذلك.

أمّا عدم تعبير الفقهاء عن الجمرة بكلمة الأرض، فهذا لا يصلح في حدّ ذاته دليلاً على أنّ الجمرة ليست أرضاً، لأنّ الطرف الآخر يمكنه القول بأنّ عدم التعبير ناشئ عن أنّ الجمرة عندهم هي أرضٌ فيكفيهم إطلاق العلم بالغلبة بلا حاجة إلى التصريح بأنّ مسمّى هذا الاسم هو أرض، فهذا الكلام إنّما هو بمثابة إفقاد الخصم دليلاً صريحاً لا إقامة دليل مقابل إلى الرأي المختار إلّا إذا استخدمنا نوعاً من المصادرة.

الثالث: التمسّك بنصوص تاريخيّة وبعض نصوص رحلات الحجّ، وهي تشير إلى أنّ الجمرات أعمدة، من قبيل ما جاء في كتاب «تاريخ مكّة قديماً وحديثاً» لمحمّد إلياس عبد الغني، و «سفرنامه مكّة» لحسام السلطنة، وكتاب «أحكام حج بيگلري»[2].

ويناقش: بأنّ المصادر المتوفّرة أقصى ما تؤكّده أنّ الجمار أعمدة إلى ما قبل مائة أو مائتي أو ... سنة على أبعد تقدير، فيما المهمّ هو تحديد زمن النصّ والفترة المتاخمة، فهذا هو ادّعاء من يقول بأن الجمار كومة حصى لا أعمدة، وإلّا فلا أحد ينكر أنّها أعمدة في الأعصار المتأخّرة.

---

١. المصدر نفسه: ٣١ ـ ٦٤؛ ولاحظ مقالة ميقات حجّ، مصدر سابق.

٢. تحقيقى دقيق، مصدر سابق: ٦٤ ـ ٦٧.

الرابع: القرائن الخارجية وهي عديدة نلاحظها على التوالي:

١ـ إنّ منى واد، يقع في معرض السيول، فمن المنطقي أن تكون هناك علامات تحدّد بها الجمار[١].

ويرد عليه: إنّ طريقة التحديد القديمة للمواضع كانت تختلف بعض الشيء عن الدقّة البالغة المرعية الإجراء اليوم، فقد يعتمدون على تحديد الجمرات ببُعدها عن تلّ أو عن جسم ثابت، وهذا أمرٌ متداول قديماً، ولا غرابة في أن يقيموا تحديداتهم على ذلك، كما لا غرابةً في أن يجعلوا علامةً لا تكون هي نفس الجمرة، بل قرينة تحدّد الجمرات على أساسها، وحصر الطريقة بما ذكر ليس هناك ما يؤكّده وإن كان محتملاً.

٢ـ إنّ ظاهرة وضع العمود لاحقاً على تقدير كونه موجوداً قبل ذلك كان من المفترض أن تثير الناس، وربما منع منها بعض الفقهاء نظراً لكونها بدعة أو ما شابه، مع أنّنا لا نجد في أيّ نصّ تاريخي شيئاً من هذا النوع أو حتّى استفهاماً عن الموقف الشرعي من الموضوع[٢].

والجواب: أمّا عن عدم التعرّض تاريخيّاً للجمرات فهو أمرٌ له نظائره، ذلك أنّ الكتابة عن تاريخ مكّة والحرم بالشكل المعهود له اليوم وكذلك أدب الرحلة الحجيّة وتدوينها ... ذلك كلّه لم نجده في المصادر التاريخية القديمة إلّا عابراً، فلو كانت هناك ظاهرة اهتمام بتاريخ الحرم، ولم يجر التعرّض للجمرات لكانت هذه القرينة محكمة، أمّا والجوّ العام كان نحواً من عدم الاهتمام ـ لا بالمعنى السلبي ـ فدرجة الدلالة في هذه القرينة ستغدو أضعف، سيما وأنّ كتب التاريخ في القرون الهجرية الأربعة الأولى كانت تاريخاً للسلاطين والسياسات أكثر منها تاريخاً لسائر الأُمور، سواءً في ذلك ما دوّنه المسلمون وما دوّنه غيرهم.

وأمّا عن عدم وجود ردّة فعل فقهيّة إزاء هذا الموضوع على تقديره، فالإنصاف أنّ ذلك قرينة جيّدة، إلّا أنّ تحصيل الاطمئنان بمقتضاها قد يواجه بعض الصعوبات

١. المصدر نفسه: ٧٠ ـ ٧١.

٢. المصدر نفسه: ٧٢، ٧٩.

نتيجة عدم وضوح طبيعة المسألة تاريخيّاً، فمن جهة ثمّة حوادث وتغييرات كثيرة طرأت على الحرم لم تثر أيّ فقيه كحجم الكعبة التي كانت أقلّ علوّاً ممّا هي اليوم، ولو بقرينة روايات تحطيم الأصنام عند فتح مكّة، ومن جهةٍ أُخرى لا ندري كيف وصلت الجمرة إلى وضعها الحالي، فلعلّ التدريج كان هو الطريقة المتّبعة الأمر الذي لم يكن دفعياً حتّى يثير حفيظة أحد.

والملفت للنظر أنّ المستدلّ نفسه، فرّ من بعض التفسيرات لبعض كلمات الفقهاء باحتمال أنّ الجمرة هدمت في بعض الفترات الزمنية وكانت أرضاً[١]، فكيف لم يكن هذا الأمر مورداً لسؤال الفقهاء في تلك الحقبة ما قبل صاحب الدروس؟!

٣ـ لو لم تكن للأعمدة أساس تاريخي لهدمها السلفيّون.

وهذه القرينة ضعيفة، أقصاها أنّهم يعتقدون بقدمها، وأيّ حجّة علينا نحن في ذلك، بعد أن كنّا معاصرين لهم وقريبين؟ فهل اجتهادهم التاريخي ـ ونحن لا ندري أنّهم اجتهدوا أساساً في هذا الأمر أم لا ـ حجّة علينا؟ وأين ما يثبت أنّهم اعتمدوا على دراسة تاريخيّة؟ وهل أنّ ظاهرة هدم المعالم الدينيّة عند الوهابية كان أمراً محصوراً بما لم يثبت تاريخيّاً؟ وهل كان المعيار عندهم هو الثبوت التاريخي أم أمر آخر؟ ... أسئلة كثيرة لا تجعل لهذه القرينة من قوّة واستحكام.

٤ـ إنّ مقتضى الطبع العقلائي والعرفي العام هو وضع علائم على مثل هذه الأُمور، والقبور خير شاهد، ولنا في قصّة قبر عثمان بن مظعون شهادة أُخرى[٢].

والجواب: إنّ ذلك صحيح كبرويّاً، لكن افتراض أنّ العلامة كانت عموداً في المكان أمرٌ يحتاج إلى دليل، فطريقة تحديد المواضع ليست ذات شكل واحد، فلعلّ العلامة كانت قريبة من مكان الرمي، أو لعلّ مكان الرمي بطبعه كان مشخّصاً كحفرة يجتمع فيه الحصى، أو تلّ صغير من حصى متراكم وما شابه.

هذه حصيلة الوجوه التي ذكرت لإثبات أنّ الجمرة زمن صدور النصّ كانت هي

---

١. المصدر نفسه.

٢. المصدر نفسه: ٧٢ ـ ٧٣.

الأعمدة الحاليّة، أمّا البحث في مقتضى الدليل اللغوي فنرجؤه إلى ما بعد استعراض أدلّة الطرف الآخر.

وقد تبيّن ضعف هذه القرائن، واجتماعها وإن كان يزيدها قوّة، غير أنّ الانصاف أنّه لا يبلغ بها درجة الوثوق والاطمئنان المطلوبين، لاسيّما مع معارضتها بأدلّة الطرف الآخر التي سيأتي حالها.

٢. نظرية كون الجمرات هي الأرض أو مجمع الحصى، دراسة في الأدلّة والمستندات

يبدو أنّ أوّل من صرّح بهذا الأمر وفتح النقاش حوله هو الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ـ بعيداً عن ما يمكن أن يقال إنّه موقف متقدّمي الفقهاء ـ وقد ذكر جملة وجوه لإثبات رأيه أهمّها ما يلي:

الوجه الأوّل: الروايات ـ حيث تشير إلى أنّ الجمرات هي مجمع الحصى ـ وهي:

الرواية الأولى: صحيحة معاوية بن عمّار عن الصادق عليه السلام: «فإن رميت بحصاة فوقعت في محمل فأعد مكانها، وإن أصبت إنساناً أو جملاً ثمّ وقعت على الجمار أجزاك»[1].

فإنّ التعبير بـ «وقعت على الجمار» وليس أصابت الجمرات ـ لاسيما بقرينة الجمار والتي تعني لغةً صغار الأحجار، وبالأخصّ أنّ الحجر إذا أصاب بدن إنسان ليس له قدرة إصابة الأعمدة ـ يدلّ على أنّ الجمرات هي الأرض ومجمع الحصى[2].

ويناقش: إنّ تعبير «على الجمار» لا يرجّح أنّ الجمرات هي كومة الحصى، ذلك أنّ الرمي قد يكون من التلّ الملاصق لجمرة العقبة، وقد يكون من على ظهر الجمل كما جاء جوازه في الروايات، وقد يكون الرمي منحنياً كما هو المعتاد لمن بَعُدَ عن جسم الجمرة فتسقط الحجار على الجمرة، ويصدق أنّه قد وقع عليها الحجر.

---

١. الوسائل، مصدر سابق، باب ٦، ح١.

٢. الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، رمي الجمرات في بحث جديد، مجلّة ميقات الحجّ، العدد ١٧: ٤٧.

وأمّا أنّ الحجر ليس له طاقة إصابة الجمرة على تقدير إصابته لإنسان أو بعير فهو أمرٌ غير واضح؛ ذلك أنّ الجمل أعلى من الجمرة، وهكذا لو لاحظنا التلّ الملاصق لجمرة العقبة، ولم تفرض الرواية أنّ هذا الأمر كثير الوقوع، فإمكان وقوعه وتحقّقه وارد، فلا يكون دليلاً على عدم وجود جمرة هي العمود.

هذا مضافاً إلى نقطة هامّة ربّما تكون أُغفلت في هذا البحث، وهي أنّ البحث تارةً يدور حول وجود الأعمدة في سالف الأزمان وعدم وجودها، كما هو مجال الأخذ والردّ حالياً بين من بحث هذا الموضوع، وأُخرى يكون في أنّه على تقدير وجود الأعمدة فهل اللازم شرعاً إصابتها أو يجزئ إصابة الحصى المجتمعة حولها، فإنّ هذا بحث آخر حكمي، فيما الأوّل بحث موضوعي خارجي، وليس من ملازمة ـ بحسب الطبيعة الأوّلية ـ كما هو واضح.

وعليه، فإذا تمّ ـ تنزّلاً ـ أنّ المراد بالجمار هنا هو الأحجار الصغار، فأقصى ما يفيد إجزاء الوقوع عليها ـ بقطع النظر عن البحث اللغوي القادم ـ لا عدم وجود عمود، ولا أقلّ من تساوي النسبة للدلالتين بحيث يمنع عن انعقاد ظهور.

الرواية الثانية: خبر البزنطي عن الرضا عليه السلام: «واجعلهنّ على يمينك كلّهن، ولا ترمِ على الجمرة»، فإنّه لا يمكن الوقوف على العمود لرميه، وإنّما يصدق لو كانت الجمرة مجمع حصى، ونحو هذه الرواية خبر معاوية بن عمّار أيضاً، وخبر الفقه الرضوي، ورواية دعائم الإسلام[1].

وقد يناقش بأنّ الرمي على الجمرة أو من أعلاها في الروايتين لا يعني الوقوف على العمود على تقدير وجوده، أمّا خبر البزنطي فظاهره رمي الجمار حالة كونها عن يمين الرامي، فكأنه يريد أن يقول: حالة الرمي كن كما تكون بالنسبة للكعبة حال الطواف فاجعلها على يمينك وارمها وأنت على هذه الحال، ولا تواجهها فتقف عليها، بمعنى تقف قريباً منها وجهاً لوجه فتكون أمامك، وهذا أجنبي ـ كما ترى ـ عن كونها عموداً

---

١. المصدر نفسه: ٤٨؛ وانظر: الوسائل، مصدر سابق، باب ١٠، ح٣، و باب ٣، ح١؛ ومستدرك الوسائل، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٣، ح١.

أو غيره.

وأمّا رواية ابن عمّار: «فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من أعلاها» فهي خاصّة ـ بحسب صدرها ـ بجمرة العقبة، فيكون المعنى خذ وجهها الذي هو من ناحية الطريق فارمها من طرفه، ولا تصعد على التلّ فترمها من الأعلى، وكلمة «أعلاها» لا تعني ـ كما فُهم ـ أنّ للجمرة أعلى وأسفل، وأنّها تقع في منحدر فيرمي القسم الأسفل منها أمّا الأعلى فلا، أو يرمى من جانب الأعلى لا الأسفل بحيث لا يتمّ ذلك إلّا في صورة الأرض وكومة الحصى، بل المقصود ـ كما أشرنا سابقاً ـ أنّ الرمي يكون من جهة ما هو أعلى منها وهو التلّ، أي من المكان الذي هو أعلى منها، فهذا هو الظاهر عرفاً، وهو متساوي النسبة بين أن تكون الجمرة عموداً أو كومة حصى. فإذا كانت عموداً يصدق برميها من التلّ أنّها رميت من الأعلى.

الرواية الثالثة: رواية الفقه الرضوي: «وإن رميت ودفعت في محمل وانحدرت منه إلى الأرض أجزأت عنك»، وفي نسخة أُخرى: «إن أصاب إنساناً أو جملاً، ثمّ وقعت على الأرض أجزأه»، فإنّ التعبير بالأرض إشارة إلى المرمى لا مطلق الأرض، وهو ما يدلّ على أنّ المرمى لم يكن عموداً كما هو عليه الآن[1].

ويناقش: بأنّ الاستعاضة عن كلمة الجمرة أو الجمار أو الجمرات أو المرمى كما هو المتعارف في ألسنة الروايات بكلمة الأرض... يعزّز احتمالاً آخر موجود بالأصل ولا يصل نقيضه إلى رتبة الظهور، وهو أنّ الرواية تحكم بكفاية توجيه الحجر إلى المرمى حتّى لو لم يصبه، فتُعارِض دليل اشتراط الإصابة المعروف، وهو صحيحة معاوية بن عمّار التي استدلّوا بها على شرط الإصابة، وأيّ ضير في تعارض الروايات؟! هذا علاوة على سقوط الفقه الرضوي سندياً أيضاً كما هو المتعارف، الأمر الذي يخفّف من غرابة معارضة شرطية الإصابة على تقدير وضوحها.

وعليه، فالرواية ليست مبهمة كما ذكره المحقق النجفي، ولا دالّة على أنّ الجمرة هي الأرض، فإنّ التفسير الذي أشرنا إليه يغدو معقولاً، لاسيّما بعد مناقشة أدلّة شرطية

---

١. المصدر نفسه: ٤٩؛ وانظر: المستدرك، مصدر سابق، باب ٦، ح١.

الإصابة عدا صحيح معاوية كما سيأتي، وعدم نقاش العلماء في مسألة الشرطية رغم عدم كونها بهذه البداهة كما سيأتي هو ما جعلهم لا يلتفتون إلى أنّ الرواية أتت بصدد رفع شرط الإصابة، ومن ثمّ تفسيرهم الأرض بالجمرة أو جعل الرواية مبهمة.

الوجه الثاني: ـ من أدلّة القول الثاني ـ النصوص الفقهية القديمة سواءٌ عند الشيعة أم أهل السنّة، وهذه نماذج منها:

أ ـ يقول الإمام الشافعي: «فإن رمى بحصاة فأصابت ... ثمّ استنت حتّى أصابت موضع الحصى من الجمرة أجزأت عنه»، فالنصّ يتحدّث عن تدحرج الحصاة على الأرض وإصابتها موضع الحصى، وهو ما يدلّ على عدم وجود عمود[1].

لكن هذا النص على العكس أدلّ، لأنّه يقول بكفاية الوصول إلى موضع الحصى من الجمرة، فلو كانت الجمرة هي موضع الحصى لكان معنى الجملة: «حتّى أصابت موضع الحصى من موضع الحصى»، فهي تدلّ على أنّ الشافعي يجتزئ بإصابة موضع الحصى، ولا تدلّ أبداً على أنّ الجمرة عنده بتمامها هي فقط موضع الحصى.

ونحو هذا النصّ ما في المدوّنة الكبرى: «وإن وقعت في موضع حصى الجمرة...».

ب ـ ما ذكره أبو المكارم ابن زهرة: «وإذا رمى حصاة، فوقعت في محمل، أو على ظهر بعير، ثمّ سقطت على الأرض أجزأت ...»، فهو يدلّ على أنّ الجمرة هي الأرض[2].

لكن هذا النصّ نقل شبه حرفي لخبر الفقه الرضوي، فيناقش بما أسلفناه هناك، حيث لا ندري ماذا فهم منه ابن زهرة.

ج ـ ما ذكره العلّامة الحلّي: «إذا رمى بحصاة فوقع على الأرض، ثمّ مرّت على سَنَنها ... ثمّ وقعت في المرمى بعد ذلك أجزأه...» ومثل هذا النصّ ما جاء في التذكرة ممّا يدلّ على أنّ المرمى هو الموضع في الأرض[3].

---

١. المصدر نفسه: ٣٧؛ وانظر نصّ الشافعي في كتاب الأمّ ٢: ٢١٣.

٢. المصدر نفسه: ٣٩؛ وانظر: نصّ الغنية قسم الفروع: ١٨٩.

٣. المصدر نفسه: ٣٩ ـ ٤٠؛ وانظر: منتهى المطلب ٢: ٧٣١، الطبعة الحجرية؛ والتذكرة ٨: ٢٢١.

د ـ ما ذكره الشيخ الطوسي: «فإن وقعت على مكان أعلى من الجمرة وتدحرجت إليها أجزأه»، وكذلك نصّ ابن سعيد الحلّي: «واجعل الجمار على يمينك، ولا تقف على الجمرة»[1].

والجواب: إنّ هذه التعبيرات لا تدلّ على نفي وجود العمود، وإنّما أقصاه أنّ المرمى ـ من الزاوية الشرعيّة ـ هو الأعمّ من العمود ومجمع الحصى، وفرقٌ بين المسألتين دقيقٌ، فإذا ما بنينا على أنّ المرمى هو الأعمّ فلا يدلّ ذلك على نفي العمود الأمر الذي نحن بصدده هنا.

وبعبارة أُخرى: نحن نريد من كلمات الفقهاء استكشاف واقع خارجي، ولهذا لم يكن هناك فرق بين النصوص التاريخية والفقهية لا الشيعيّة ولا السنّية في ذلك[2]، أمّا البحث الفقهي وأن ما يجزئ رميه هل هو العمود فقط أو الأرض فقط أو هما معاً؟ فهذا بحثٌ آخر لسنا حسب الفرض بصدده.

وأمّا ما ذكره البعض ـ كجواب ـ من أنّ «في المرمى» بمعنى على أو إلى ففيه نوع من التكلّف يحتاج إلى قرينة، فحتّى لو كانت «في» لغوياً تصلح أن تكون بمعنى «على» أو «إلى» إلّا أنّ إخراجها عن معنى الظرفيّة هو الذي يحتاج إلى قرينة، لأنّ الظرفيّة هي المعنى الظاهر.

والجواب صار واضحاً ممّا أسلفناه سيما في البحث الروائي فلا نعيد.

هـ ـ قال محي الدين النووي: «ولا يشترط كون الرامي خارج الجمرة، فلو وقف في الطريق ورمى إلى الطرف الآخر جاز».

---

١. رمي الجمرات في بحث جديد، مصدر سابق: ٤٠؛ وانظر كلام المبسوط ١: ٣٦٩ ـ ٣٧٠؛ والجامع للشرائع: ٢١٠.

٢. خلافاً للملاحظة النقدية التي سجّلها بعضهم على من ذهب إلى أنّ الجمرات ليست أعمدة مستدلاً بنصوص فقهاء الشيعة والسنّة، حيث قال المستشكل: إنّ نصوص فقهاء السنّة لا معنى للإتيان بها بعد ورود النصوص الروائية والفقهية، فإنّ هذا الكلام إنّما يتمّ ـ على تقديره ـ في الأُمور الشرعية لا الخارجية التي يتساوى فيها المخبرون بقطع النظر عن اعتقاداتهم كما هو المحقّق في علم أُصول الفقه، انظر كلام المستشكل في: تحقيقى دقيق، مصدر سابق: ١٠٨.

وهذا التعبير ذو دلالة واضحة على أنّ الجمرة كانت بالإمكان الوقوف فيها ورميها من طرفٍ لآخر، ويؤيّده نصّه الآخر في كتابه «المجموع»: «والمراد (من الجمرة) مجتمع الحصى في موضعه المعروف، وهو الذي كان في زمان رسول الله ﷺ...»[١].

وهذا النصّ الفقهي من أقوى النصوص الدالّة هنا، إلّا إذا قيل ـ رغم أنّ النصّ دلالته هذه المرّة أضعف ـ أنّ الجمرة عنده هي مجموع العمود ومجمع الحصى، ومن هنا كان بالإمكان رمي الطرف الآخر.

وعلى أيّة حال، فلم يقم نصّ فقهي حاسم عدا نصّ النووي المعتدّ به، وأمّا النصوص الفقهيّة المتأخّرة ككلمات الشيخ النجفي فلا يرجى من البحث فيها كثير فائدة بعد ما قدّمناه.

دراسة لغوية في كلمة «الجمرة»

أحد الأدلّة التي استدلّ بها القائلون بأنّ الجمرة هي الأرض ومجمع الحصى، كان الدليل اللغوي، حيث نصّ اللغويّون على أنّ الجمرة هي موضع الحصى ومجمعه، ولم يأت اللغويّون على ذكر العمود كمعنى للجمرة، وإذا ضممنا ذلك إلى أنّ الجمرة ليست من الألفاظ ذات الحقيقة الشرعية أو المتشرّعية، ثبت أنّ المرجع في تحديدها هو مصادر اللغة وما تحدّده الكلمة من مدلول في الفهم العربي العام، وبهذا يثبت أنّ الجمرة هي موضع الحصى لا العمود[٢].

وقد ناقش البعض في هذا الاستدلال من وجوه:

أوّلاً: إنّ الجمرة صارت علماً بالغلبة على العمود كما هو المتبادر منها اليوم، ومعه فالأصل اللغوي لا يكون مرجعاً بعد ذلك[٣].

ويناقش: بأنّ كونه علماً بالغلبة اليوم على العمود لا يفيد شيئاً، ذلك أنّنا نريد معرفة مدلول الكلمة في ألسنة الروايات حتّى نحدّد بذلك موضوع الحكم الشرعي، وأوّل

---

١. المصدر نفسه: ٣٧ ـ ٣٨.

٢. المصدر نفسه: ٤٥ ـ ٤٦.

٣. ميقات حجّ (فارسي)، العدد ٤٢: ٥٩.

الكلام أنّها علم بالغلبة على العمود في زمن النصّ، فهذا خلط بين الظهور المعاصر وظهورات عصر النصّ كما هو واضح، وأصالة عدم النقل يأتي الكلام عنها.

ثانياً: إنّ قول اللغويّين ليس بحجّة بعد مجيء الروايات ونصوص الفقهاء الأعلام، فالرجوع إلى المصادر اللغوية يغدو بذلك عديم الجدوى[١].

والجواب: إنّنا ناقشنا سابقاً في مدلول الروايات ونصوص الفقهاء، وقد تبيّن عدم تماميّتها بما يفيد الاطمئنان والوثوق في الدلالة على المطلب، علاوة على أنّ فهم الروايات أمرٌ مرهون أساساً بالعودة إلى المصادر اللغوية، وعلى تقدير مجيء قرينة صارفة عن مقتضى المفاد اللغوي يؤخذ بها، وإلّا فيبقى على ما تفيده اللغة ودلالتها، كما هو المعمول به عموماً.

ثالثاً: إنّ الانصراف هو المرجع في المقام، وهو يومىء إلى العمود، كما هو الحال في أذهان الحجّاج وغيرهم[٢].

وهذا الوجه لا يزيد على الوجه الأوّل قوّة، ومنه يعلم الجواب عنه.

رابعاً: إنّ الشارع أحال مصداق الجمرة إلى العرف، وهو يحكم اليوم بأنّها العمود تماماً كالكعبة وغيرها[٣].

وربّما يلاحظ عليه: أنّ إحالة الشارع مصداق الجمرة إلى العرف أوّل الكلام، فإذا ما ضيّق العرف الجمرة أو وسّعها كثيراً فهل يلتزم بأنّ ما يجب رميه هو ما ينادي به العرف؟ وإذا نقلت الجمرة من مكانها وصار العرف يرى هذه الجمرة هي مصداق عنوان الجمرة فلماذا لا يصحّ رميها حينئذٍ؟!

إنّ هناك فرقاً بين أمرين: بين أن نرجع إلى العرف في تحديد الجمرة من حيث المبدأ، وبين أن نرجع إليه في بعض التفاصيل، فتغيّر بعض معالم الجمرة يمكن التغاضي عنه؛ لأنّ العرف ما زال يطلق عليها عنوان الجمرة، أمّا أخذ بعض الجمرة معنوناً للجمرة،

---

١. تحقيقى دقيق، مصدر سابق: ١١٣ ـ ١١٤.

٢. ميقات حج، العدد ٤٢: ٦٠.

٣. تحقيقى دقيق، مصدر سابق: ١١٤.

وترك ما نحرز أنّه كان مرمياً زمن النصّ ومورد رضا المعصومعليه السلام فهو أمر غير معلوم إطلاقاً، ويحتاج إثباته إلى دليل لا مجرّد استقراب، وأمّا مثال الكعبة فالطائف ما زال يطوف حول الكعبة رغم أنّهم أعلوا بناءها، علاوة على أنّ توسعة شيء ربّما يمكن أن يكون العرف فيه مرجعاً كعنوان مكّة والمدينة والحرم و... عندما يكون العنوان نفسه ملحوظاً فيه طابعه المتغير دون ملاحظة خصوصيّة أو احتمالها احتمالاً معتدّاً به، أمّا في غير هذه الحال، أو في صورة التضييق لما نعلم الصدق عليه زمن النصّ ولم يحرز أنّه مفهوم متحرّك كآلات القمار على قول... كما فيما نحن فيه، فهو غير معلوم دائماً.

هذا فضلاً عن أنّ المدّعي يقول: بأنّ العمود لا وجود له أصلاً، لا أنّه بعض الجمرة، ومن ثمّ، فالأخذ بالعرف ها هنا معناه تحويل معنى الجمرة، لا قياس الأقل إلى الأكثر، إلّا بنحو من المصادرة.

نعم، لو قيل: إنّ رمي الجمرة ـ كائنة ما كانت ـ إنّما هو عمليّة رمزيّة لكان البحث من أساسه مختلفاً، وخارجاً عن المدخل الذي نعالج فيه المسألة.

ذلك كلّه، فضلاً عن أنّ أقصاه إثبات رمي العمود لا النتيجة التاريخيّة، إذا أردنا ممارسة تفكيك، وإن كان الهدف هو البحث الفقهي التشريعي.

رابعاً: إنّ كلمات اللغويّين مختلفة فيما بينها، فلا يمكن الاعتماد عليها.

والجواب: إنّ كلمات اللغويّين متّفقة على تسمية ما هو الموجود في منى جمرة وجمرات، وإذا كان هناك اختلاف فهو في علّة التسمية، وإذا لاحظنا العلّة كانت أحد أُمور:

١ـ إمّا من الحصيات التي هي الجمار الصغار لأنّها ترمي بها.

٢ـ أو لأنّها مجمع الحصى التي ترمى بها.

٣ـ أو من اجتماع القبيلة على من ناوأها حيث تجتمع الأحجار الصغيرة.

٤ـ أو من أجمر إذا أسرع، إشارة إلى قصّة إبليس حيث فرّ هارباً من إبراهيمعليه السلام[1].

---

١. انظر: النهاية لابن الأثير ١: ٢٩٢؛ وتاج العروس للزبيدي ١٠: ٤٥٧ ـ ٤٥٨؛ والقاموس المحيط للفيروزآبادي ١: ٧٢٩؛ والمصباح المنير للفيومي: ١٠٨؛ ولسان العرب لابن منظور ٢: ٣٥١؛ والصحاح للجوهري ٢: ٦١٦؛ والمنجد: ١٠١؛ ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس ١: ٤٧٧؛

وعلى الاحتمالات الأربعة الواردة في كلمات اللغويّين أنفسهم، لا يتغيّر الموقف، فمجموع الاحتمالات مائل إلى الحصى إمّا بنفسها أو باجتماعها، واختلاف اللغويّين في التعليل لا يضرّ بعد أن كان المعلّل عندهم واحداً ملحوظاً فيه الحصى والرمي، على درجة أخفّ في التعليل الرابع.

وهذا معناه، أنّهم فهموا الجمرة بمعنى يرمز إلى الحصيات ولا يرمز إلى وجود عمود كما هو واضح، وهو مطلوب المستدلّ.

هذا، مضافاً إلى أن المتتبّع لكلماتهم لا يتشكّك في أنّ عنصرين أساسين كانا هما العمدة في تحقيق معنى الجمرة عندهم، وهما: الحصيات والاجتماع، وهو ما ينتج مفهوم كومة الحصى.

خامساً: ما يمكن الردّ به على الاستدلال باللغة، وحاصله: أنّ كلمات اللغويّين تشير إلى أنّ ما هو الموجود في منى بالتحديد يسمّى بالجمرات، وتحلّل وجه التسمية على ما أشرنا إليه آنفاً، لكنّها لا تعرّف الجمرات بصراحة، وهذا معناه أنّ النصّ اللغوي متساوي النسبة إلى احتمال أن تكون الجمرة التي في منى هي كومة الحصى أو العمود الذي رمي وأحيط واجتمعت حوله الحصى، فكما يصحّ أن يكون مراد اللغويّين أنّ الجمرة هي مجمع الحصى فقط وفقط، كذلك يمكن جدّاً أن يكون مرادهم أنّ ما هو الموجود في منى ـ وهو الأعمدة ـ تسمّى جمرات؛ لأنّها ترمى بالجمار أو لأنّ فيها مجمع الحصى وما شابه، والنصّ اللغوي يبيّن الاستعمال ولا يشير إلى الحقيقة أو المجاز، فلعلّ العمود سمّي جمرة لأنّ حوله مجمع حصى أو لأنّه يرمى بالحصى و...

وهذا معناه أنّ كلمات اللغويّين ساكتة عن تحديد الجمرة، وإنّما تلاحظ فقط خصوصيّة التسمية وملاكها، فلا تصحّ دليلاً على أنّ الجمرة في خصوص منى هي فقط مجمع الحصى، كما أنّها ليست دليلاً بالتأكيد على أنّها العمود، فاحتمال العمود أبعد عن كلمات اللغويّين من احتمال غيره، وإن لم ينصّ اللغويّون على أنّ مرادهم من الجمرة في منى هو العمود.

وكتاب العين للفراهيدي ١: ٣١١؛ ومجمع البحرين للطريحي ١: ٣٠٩.

نعم، مطلق الجمرة هو مجتمع الحصى، لكن تسمية ذاك المكان بأنّه جمرة ومجتمع الحصى لا ينفي وجود عمود خارجاً، فالإطلاق لغويّاً صحيح بالإشارة التي بيّناها.

وبهذا يظهر من مجموع ما تقدّم أنّه ليس هناك دليل قاطع حاسم للنزاع يحدّد ما إذا كان في عصر النصّ عمود أو لا، لا دليل على الإثبات ولا دليل على النفي، وهذا الأمر كما لا يبطل مدعى النافي كذلك لا يحقّق للمثبت شيئاً، فالشواهد من كلا الطرفين إذا لوحظت مجتمعة يوجد هنا وهناك فيها ما هو قويّ إنصافاً ـ كبعض فقرات الوجه الثالث من القول الأوّل والثاني من القول الثاني ـ لكنّ تضاربها جميعاً يهدم إمكان الركون إلى طرف بعينه.

٣. ما هو المرمى شرعاً؟

وبناءً عليه، يجب الرجوع إلى مقتضى الروايات في ما هو المرمى شرعاً، سواء كان هناك عمود أم لا، وبالرجوع إلى الروايات بالاستعانة بما تقدّم لا يظهر شيء، إذ لم تشر الروايات إلى إحراز إصابة العمود أو إصابة الحصيات الموجودة على الأرض، إذا لاحظنا الصحيح والضعيف من الروايات باستثناء خبر الفقه الرضوي الضعيف سنداً، فضلاً عن الاقتصار على الصحيح كما أشرنا سابقاً، وهذا معناه أنّنا أمام احتمالات ثلاثة:

١ـ إمّا المرمى هو خصوص العمود فحسب كما هو المشهور اليوم.

٢ـ أو خصوص الأرض فحسب، والعمود لا يجزئ.

٣ـ أو الأعمّ من العمود ومجمع الحصى المحيط به.

وحيث لا دليل ـ لا خارجي ولا شرعي ـ يعيّن واحداً من الثلاثة، وفقاً للبحث المتقدّم، ينبغي الرجوع إلى الأصل العملي.

مقتضيات الأصل في قضيّة المرمى شرعاً

تارةً يكون الأصل العملي هنا مرتبطاً بدوران الأمر بين التعيين والتخيير، وأخرى بالاستصحاب.

أ ـ مرجعية دوران الأمر بين التعيين والتخيير

أمّا بحث المسألة في ضوء مسألة التعيين والتخيير فيقال فيها أنّنا أمام احتمالات:

١ـ إنّ الرمي معلوم الوجوب فالذمّة مشغولة به، ولا يحرز فراغ الذمّة إلّا برمي العمود، حيث إنّه القدر المتيقّن ممّا يجزي في الرمي، فيجب رميه ولا يجزي غيره، ولاسيّما مع قيام سيرة المتشرّعة على رمي العمود[1].

ويناقش: بأنّنا حين نصل إلى رتبة الأصل العملي فينبغي أن نفترض أنّنا عاجزون عن أيّ دليل فلا قيمة لسيرة المتشرّعة ولا لغيرها، وإلّا كانت دليلاً بنفسها يمنعنا من إجراء الأصل العملي.

وبناءً عليه، من أين أحرزنا أنّ رمي الأعمدة محرز الإمضاء، وأنّ رمي المجمع ليس كذلك؟! فالاحتمالات التي أشرنا إليها ثلاثة، يتساوى معها العمود والأرض، وإذا أخذنا القدر المتيقّن من شهرة المسألة عند الفقهاء المتأخّرين فالشهرة عندهم لا تحقّق حكماً كما هو واضح، وأمّا المتقدّمين فأوّل الكلام أنّهم كانوا يرون رمي العمود حسب الفرض وفق ما تقدّم من نقاش سابق.

ومعه، فلا يوجد قدر متيقّن اسمه رمي العمود حتّى يؤخذ به، ليرفع أصالة الاشتغال، وإذا كان هناك من قدر متيقّن يبرئ الذمّة فهو الاحتياط بالرجم مرّتين: الأولى لنفس العمود والثانية للأرض.

٢ـ أن يقال الكلام عينه في الأرض، فينتصر به لمن يقول بنفي وجود العمود على صعيد النتيجة الفقهيّة.

لكن الإشكال عليه كالإشكال على سابقه، فلا نعيد.

٣ـ أن يلتزم بأنّ المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فتجري البراءة عن تعيين رمي العمود بخصوصه، وكذلك عن تعيين رمي الأرض خاصّة، ويثبت جواز الرمي للعمود والأرض أي لأحدهما وهو الصحيح.

وهذه النتيجة قد تصحّ إذا بنينا ـ كما هو الصحيح ـ على جريان البراءة عن

---

١. ميقات حج ٤٢: ٦٠.

خصوصية التعيين باعتبارها خصوصية زائدة أو جريانها في الأخص بلا معارضة الأعم، أمّا لو قلنا بأنّ المورد من موارد أصالة الاشتغال لوجب الاحتياط بالرمي مرتين.

بل قد يقال بعدم إمكان إجراء الدوران بين التعيين والتخيير هنا من رأس؛ لأن المفروض أن هناك تبايناً بين من يقول بلزوم رمي الأعمدة دون غيرها، ومن يقول بلزوم رمي مجمع الحصى لا العمود، فلا يوجد دوران بين التعيين والتخيير، بل بين متباينين ومعه يكون المرجع أصالة الاحتياط؛ لأن الشك من موارد الشك في المكلّف به بعد الفراغ عن ثبوت أصل التكليف.

نعم، إذا قال الذاهبون لكون الجمرة مجمع الحصى بإمكان رمي العمود لأن الرمي المذكور سيحقّق رمي مجمع الحصى بعد سقوط الحصيات على الأرض، أمكن هنا إجراء أصالة البراءة عن تعيين العمود فقط بهذا اللحاظ.

ب ـ مرجعية الاستصحاب

أ ـ أمّا التمسك بالاستصحاب الحكمي فمردود بعدم وجود يقين سابق بلحاظ عصر النبي ﷺ نفسه بالحكم الشرعي للرمي، فليلاحظ[1].

ب ـ وأمّا الاستصحاب الموضوعي فهو يثبت عدم العمود زمن النبي ﷺ وأهل

١. انظر: ميقات حج ٤٢: ٦٥؛ وأمّا الاستصحاب القهقرائي فلا يجري في غير المجال اللغوي، بل وحتى في اللغة على قول وجيه وفاقاً لأستاذنا الشيخ حسين النجاتي حفظه الله؛ لأنّ مدركه السيرة العقلائية، وأوّل الكلام أنّ العقلاء لو التفتوا إلى حالة الشكّ في النقل لالتزموا بالاستصحاب القهقرائي لاسيّما في موضوع مشتبك كموضوعنا هذا، نعم مع عدم شكّهم لا يسألون ويعملون وفق المدلول المعاصر، ولهذا أعرضنا عن ما استدلّ به بعضهم بالاستصحاب القهقرائي لإثبات أنّ معنى الجمرة هو المعنى الحالي لها كما في ميقات حج ٤٢: ٦٠ ـ ٦١، وأمّا أدلّة الاستصحاب الروائية فظاهرها سبق اليقين كما يفهم من سياقها جميعاً، أو لا أقلّ أنّ الحدوث متقدّم على البقاء المشكوك كما في معتبرة عبد الله بن سنان الواردة في أبواب النجاسات من الوسائل، باب ٧٤، ح١، والتي ركّز عليها السيّد محمد باقر الصدر في مباحث الاستصحاب في علم أصول الفقه.

البيت عليه السلام فيثبت بضمّه إلى اليقين بتحقّق ظاهرة الرمي منهم عليهم السلام ومن عامّة المسلمين، أنّ الرمي لم يتّجه إلى العمود، ومعه فيكفي إصابة الأرض ولو عبر إصابة العمود وسقوطه في مجتمع الحصى، لكن بشرط قصد رمي المجمع لا العمود كما هو واضح.

ولا يراد باليقين السابق في هذا الاستصحاب ملاحظة زمن النبي صلى الله عليه وآله وإلّا بطل، وإنّما ملاحظة المكان قبل حادثة إبراهيم عليه السلام، ما لم يشكّك شخص ويدّعي أنّ العمود كان موجوداً منذ بدء الخليقة!! وهذا الاستصحاب موضوعي مركّب كما أسلفنا، لا يعارضه استصحاب قهقرائي؛ لأنّ الأخير لا يجري في غير موارد الشكّ في النقل ـ على تقديره ـ كما هو المقرّر أصوليّاً.

لكن يرد على هذا الاستصحاب أنّه أصل مثبت؛ لأنّ رمي المعصوم للأرض لازم عقلي لنفي وجود العمود.

والمستنتج من مجموعة الأبحاث التي تقدّمت: أنّه لم يثبت دليل محرز أو خارجي على الإلزام برمي العمود خاصّة أو الأرض، وبالعودة إلى مقتضى الأصل يجوز رمي أحدهما ولو بتفريق الأحجار عليهما، إلّا إذا تمّ الاستصحاب فيجب رمي مجتمع الحصى خاصّة ولو بعد إصابة الحجر للعمود كما هو الحاصل عادةً، فالنتيجة على الاستصحاب أو الدوران بين التعيين والتخيير متقاربة جدّاً، وإن كان الاستصحاب على تقدير تماميّته هو المقدّم فلا تصل النوبة إلى مسألة التعيين والتخيير؛ لأنّ الاستصحاب مقدّم على أصالتي البراءة والاشتغال.

ثانياً: شرط الإصابة في الرمي

بغضّ النظر عن تحديد الجمرة وما هو الواجب رميه في منى يوم العيد وأيّام التشريق، هناك بحث آخر في أنّه هل يجب إصابة الجمرة بالحصى المرماة أو أنّه يكفي رمي الحصى نحو الجمرة سواء أصابتها أو لم تصبها؟

المعروف بينهم اشتراط الإصابة، واستدلّ له بوجوه:

الوجه الأوّل: إنّ المسألة ممّا لا خلاف يعثر عليه فيها بل ولا إشكال[1]، فلا خلاف

---

١. الجواهر ١٩: ١٠٥؛ وظاهر مجمع الفائدة ٧: ٢٥٠؛ والفقه للشيرازي ٤٤: ٢٠٨.

فيها بين الفقهاء والعلماء كافّة[١]، بل هي شرط متّفق عليه بين المسلمين[٢]، ولا أقلّ من نقل عدم الخلاف، وادّعاء الإجماع[٣]، والمدّعي هو العلّامة الحلّي والنراقي[٤]، ومع هذا الإجماع ولا أقلّ الشهرة المتظافرة بين المسلمين[٥]، لا مجال للتشكيك فيها.

ويناقش: بأنّ الكثير من الفقهاء ذهب إلى هذا الشرط[٦]، إلّا أنّ المهمّ في الإجماع

---

١. الحدائق ١٧: ١٢؛ والمدارك ٨: ٢٨؛ وظاهر مفاتيح الشرائع ١: ٣٥٠.

٢. دروس في الفقه المقارن، الشيخ محمّد إبراهيم الجنّاتي: ٥٤٨؛ والفقه على المذاهب الخمسة، الشيخ محمّد جواد مغنية: ٢٦٠.

٣. كتاب الحج، السيد حسن الطباطبائي القمّي ٣: ١٠١.

٤. مستند الشيعة ١٢: ٢٨٦.

٥. في الفقه على المذاهب الأربعة للجزيري (طبعة المذاهب الخمسة) ذكر أنّ الشافعية تشترط الإصابة وكذا الحنابلة، لكنّه لم ينقل ذلك عن المالكيّة، وأمّا الحنفية ففصّلوا فيها إذا اصطدمت بشيء بين سقوطها بعيداً عن الجمرة فلا يجزئ وقريباً منها وهو ثلاثة أذرع فيجزئ، انظر ١: ٨٧٧ ـ ٨٨٠.

٦. ممّن قال بالشرطية، العلّامة في إرشاد الأذهان ١: ٣٣١؛ والتذكرة ٨: ٢٢٠؛ وتبصرة المتعلّمين: ٨٢؛ وتحرير الأحكام ١: ٦١٦ ـ ٦١٧؛ والقواعد ١: ٤٣٨ ـ ٤٣٩؛ والشيخ محمّد تقي الفقيه في مناهج الفقيه ٢: ٢٨١؛ والنجفي في الجواهر ١٩: ١٠٥؛ والسيد الخميني في تحرير الوسيلة ١: ٤٠٨؛ والخوانساري في جامع المدارك ٢: ٤٤٧؛ وابن سعيد الحلّي في الجامع للشرائع: ٢١٠؛ والجناتي في دروس في الفقه المقارن: ٥٤٨ ـ ٥٤٩؛ والشهيد الأوّل في الدروس ١: ٤٢٨ ـ ٤٢٩؛ والرسائل: ٢٣٤، ٢٤٦؛ واللمعة: ٧٤؛ والمحقّق الكركي في رسائله (حياة المحقّق وآثاره) ج٤: ٤١؛ والبحراني في الحدائق ١٧: ١٢ ـ ١٣؛ والسيد محمود الشاهرودي في كتاب الحجّ (تقرير بقلم الجناتي) ٤: ٩٧ ـ ٩٨؛ والسيد حسن القمي في كتاب الحج ٣: ١٠١ ـ ١٠٢؛ وابن فهد الحلّي في الرسائل العشر: ٢١٩، ٣٣٥؛ والشهيد الثاني في رسائله ج١: ٣٨٥؛ والروضة ٢: ٢٨٢؛ وفوائد القواعد: ٣٩٢ ـ ٣٩٣؛ والسبزواري في ذخيرة المعاد (حجري): ٦٦٢؛ والمحقّق العراقي في شرح التبصرة ٤: ٢١٧ ـ ٢١٨.

وظاهر الشرح الصغير لمحمد علي طباطبائي الحائري ١: ٣٨٦؛ والمحقّق الحلّي في الشرائع ١: ٢٣٤؛ والسيد الطباطبائي في الرياض: ٣٨٩؛ والسيد الشيرازي في الفقه ٤٤: ٢٠٨؛ والشيخ مغنية في فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام ٢: ٢٣٦؛ والسيد الروحاني في فقه الصادق عليه السلام ١٢: ٤٤؛ والسيد العاملي في المدارك ٨: ٨ ـ ٩؛ والأردبيلي في مجمع الفائدة ٧: ٢٥٠؛ والسبزواري في كفاية الأحكام

وكاشفيته، الطبقة الأولى من الفقهاء والذي يظهر أنّ جملة من الفقهاء المتقدّمين لم ينصّوا على هذا الشرط بتاتاً، وكذلك الحال لدى بعض المتأخّرين[١]، فابن مجد الحلبي، والكيدري، والسيد المرتضى، وابن البرّاج وابن عقيل وابن الجنيد والمفيد والصدوق وسلار لم ينصّوا على هذا الشرط، أمّا الشيخ الطوسي فلم يأت على ذكره في الجمل والعقود ولا في الاقتصاد. أمّا في الخلاف فقد نصّ على أنّه إذا رمى فلم يعلم أصاب أم لا فيجزيه[٢]، وأمّا في المبسوط فقد صرّح بأنّه لا يجزيه[٣]، ولهذا نسب الطبرسي للطوسي

(الجديد) ١: ٣٤٦؛ والفاضل الهندي في كشف اللثام ٦: ١١٤؛ والسيد تقي القمّي في مصباح الناسك ٢: ١٩١، ١٩٣، والنراقي في مستند الشيعة ١٢: ٢٨٦؛ والفيض الكاشاني في مفاتيح الشرائع ١: ٣٥٠؛ والسيد الخوئي في المعتمد ٥: ١٨٩، ١٩١.

وهو صريح مناسك الحج للميرزا الغروي: ٢٠٩، والوحيد الخراساني: ١٦٠، والسيستاني: ١٩٢؛ والروحاني: ١٥٨، والصافي الگلپايگاني: ١٥٥؛ وعبد الأعلى السبزواري: ١٥٥؛ والخوئي: ١٨٠؛ والإمام الخميني: ٢٦٠؛ والگلپايگاني: ١٤٥؛ والشيخ الأنصاري: ٣٢٧ ـ ٣٢٨؛ والسيد الصدر: ١٥١؛ وهو مفاد «مناسك حج» مع حواشي المراجع: أراكي، نوري همداني، جواد التبريزي، بهجت ص٣٩٢؛ والسيد الروحاني في المرتقى إلى الفقه الأرقى ٢: ٣٢٨؛ والسيد عبد الأعلى السبزواري في مهذّب الأحكام ١٤: ٢٣٤؛ والشيخ الطبرسي في المؤتلف والمختلف ١: ٣٩٠؛ والسيد محمّد صادق الصدر في منهج الصالحين ١: ٣٧٩.

١. لم يذكر هذه الشرطية كلٌّ من ابن مجد الحلبي في إشارة السبق: ١٣٥؛ والكيدري في إصباح الشيعة: ١٦٠ ـ ١٦٢؛ والمرتضى في الانتصار: ٢٥٩ ـ ٢٦٠؛ وجمل العلم والعمل: ١١٠ ـ ١١١؛ والناصريات: ٣١٠ ـ ٣١١؛ والطوسي في الجمل والعقود: ١٤٥، ١٤٩ ـ ١٥٠؛ وابن البرّاج في جواهر الفقه: ٤٣ ـ ٤٤؛ والشيخ علي القمّي السبزواري في جامع الخلاف والوافق: ٢١٢ ـ ٢١٤؛ وابن عقيل العماني (حياته وفقهه): ٣٦٤ ـ ٣٦٥؛ وسلار في المراسم العلويّة: ١١٢ ـ ١١٤؛ والمفيد في المقنعة: ٤١٧، ٤٢١ ـ ٤٢٢؛ والصدوق في المقنع: ٢٧٢، ٢٨٨ ـ ٢٨٩؛ والهداية: ٢٤٠، ٢٥٠ ـ ٢٥١؛ وابن الجنيد أيضاً، والحرّ العاملي في بداية الهداية ١: ٣٦٩؛ والطوسي في الاقتصاد.

وإنّما نقول لم يتعرّضوا رغم أنّهم بحثوا كتاب الحجّ بالتفصيل أو شبهه، أمّا من لم يأت على ذكر كتاب الحجّ فكثير، لاسيّما المتأخّرين كصاحب مفتاح الكرامة والبهائي و ...

٢. الخلاف ٢: ٣٤٤، المسألة: ١٦٥.

٣. المبسوط ١: ٤٩٦.

أنّه نُقل أنّ له وجهين في ذلك[١]، وفي النهاية لم ينصّ على شرط الإصابة إلّا أنّه ذكر أنّه لو رمى بحصاة فوقعت في محمله أعاد مكانها[٢]، وهذا التعبير سيأتي منّا أنّه لا يدلّ على شرط الإصابة، وقد استخدم التعبير نفسه الحلّي في السرائر بما يبدو أنّه يفسّر به صحيحة معاوية بن عمّار القادمة[٣]، أمّا ابن البرّاج فرغم أنّه لم ينصّ على هذا الشرط في جواهر الفقه كما أسلفنا في الهامش، ذكر في مهذبه: «وإذا رمى جمرة بحصاة فوقعت في محلّه أعاد مكانها غيرها»[٤] وتعبير «محلّه» فيه خطأ من النسّاخ، والصحيح «محمله» فيكون النصّ شبيهاً بما نقلناه عن الطوسي فلا يدلّ على اشتراط الإصابة.

أمّا ابن حمزة فقد سرد في الوسيلة واجبات الرمي ومستحبّاته معاً دون تمييز ذاكراً من الشروط إيقاع الحصاة على الجمرة[٥]، إلّا أنّه من غير المعلوم أنّه كان يرى ذلك واجباً بعد اختلاط المستحبّات بالواجبات والمكروهات بالمحرّمات في عبارته، وإن كان الوجوب أقرب.

والأكثر مخالفةً من ذلك الكيدري حيث قال: إنّه لو رمى فوقعت في محمل أو على ظهر بعير ثمّ سقطت على الأرض أجزأت[٦]. فإذا لم نرجح أنّ الأرض هنا هي نفس الجمرة كما استبعدناه سابقاً كان دالّاً على عدم شرطية الإصابة بصراحة، ومثل كلامه هذا كلام أبو المكارم ابن زهرة تماماً[٧].

وعليه، فأقدم نصّ صالح للدلالة لعلّه نصّ الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في المبسوط الذي نجد نقيضاً له في كتاب الخلاف للطوسي نفسه، وسكوتاً عن هذا الشرط في الجمل والعقود وكذلك الاقتصاد المبنيان على الاختصار، أمّا بقيّة الفقهاء فإمّا

---

١. المؤتلف والمختلف بين أئمّة السلف ١: ٣٩٠.
٢. النهاية: ٢٦٨، انظر: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.
٣. السرائر ١: ٦١٠.
٤. المهذب ١: ٢٥٧.
٥. الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ١٨٠.
٦. إصباح الشيعة: ١٦١ ـ ١٦٢.
٧. غنية النزوع: ١٨٩.

معرضون عن هذا الشرط أو أنّ كلامهم غيرو اضح، فأيّ إجماع يمكن أن يدّعى له الكشف أم أيّة شهرة قريبة من عصر النصّ يمكن لها أن تكون دالّة؟!

نعم، إذا قلنا: إنّ كلّ من عبّر بالرمي أراد الإصابة تمّ الإجماع، لكن لا حاجة إلى الإجماع حينئذٍ بل تكفي الروايات المتظافرة التي استخدمت هذا التعبير وسيأتي حالها.

وعليه، فالإجماع غير محقّق صغرويّاً ولا الشهرة، فضلاً عن احتمال المدركية احتمالاً قويّاً، ومعه لا قيمة للإجماع المنقول أيضاً فضلاً عن عدم حجّيته كبرويّاً، لاسيّما وأنّ مدّعي الإجماع هو العلّامة الحلّي ومن بعده.

الوجه الثاني: التمسّك بكلمة «الرمي» نفسها فإنّها تدلّ على شرط الإصابة، إذ الإصابة مقوّمة للرمي[1]، أو لا أقلّ من الانصراف[2].

والجواب: إنّ الرمي غير متقوّم بالإصابة أبداً، والشاهد عليه أنّك تقول عربياً: رميته فلم أصبه، ورميته فأصبته، كما أنّ إطلاق الرمي على حالة عدم الإصابة يشهد الوجدان اللغوي أنّها غير مجازية، فلو أطلق سهماً نحوه أو رصاصة فلم تصبه وكانت قربه جدّاً يقال: رماه ولكنّه لم يصبه، وهذا واضح. ولهذا جعلوا الرمي دائراً مدار الإلقاء لا الإصابة فيما لو رمى متفرّقاً فوصلت دفعة[3].

ويشهد لهذا صحيحة عبّاد بن صهيب من روايات الصيد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سمّى ورمى صيداً، فأخطأه وأصاب آخر، قال: يأكل منه»[4]، فإنّ الرواية تفرض أنّه رمى صيداً وفي الوقت عينه تفرض أنّ الرمية أخطأت فلم تصبه، وليس في الرواية أيّ تناقض أو عناية كما هو واضح، والرواية كما أشرنا تامّة سنداً، فضلاً عمّا إذا كانت ضعيفة لأنّها تكشف عن تداول هذا الاستعمال أيضاً على كلّ حال.

---

١. التذكرة ٨: ٢٢٠؛ جامع المدارك ٢: ٤٤٧؛ دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي ١: ٤٨٥؛ كتاب الحجّ للشاهرودي ٤: ٩٧ ـ ٩٨؛ فقه الصادق عليه السلام ١٢: ٤٤؛ مصباح الناسك ٢: ١٩١؛ مستند الشيعة ١٢: ٢٨٦؛ المعتمد ٥: ١٨٩؛ المرتقى ٢: ٣٢٨؛ ومهذب الأحكام ١٤: ٢٣٧.

٢. العراقي، شرح التبصرة ٤: ٢١٧.

٣. كمثال انظر: جامع المقاصد ٣: ٢٣٦.

٤. الوسائل: ٢٣، كتاب الصيد والذبائح، أبواب الصيد، باب ٢٧، ح١.

الوجه الثالث: التمسّك بأصالة الاشتغال؛ إذ لا يحرز الواجب إلّا بالإيصال، وهذا هو أيضاً المدرك فيما إذا شكّ في الوصول إلى الجمرة أو لا[١]، كما يمكن التمسّك بالاستصحاب[٢]، وأصالة العدم[٣].

والجواب: أمّا عن صورة الشكّ في الإصابة فهو صحيح، لكنّه فرع شرط الإصابة وهو أوّل الكلام، وأمّا عن أصالة الشغل اليقيني فهي محكمة لو لم يقم دليل محرز كاشف على عدم الشرطية، فإذا صدق عنوان الرمي مع عدم الإصابة كانت أدلّة وجوب الرمي شاملة له فيكون امتثالاً مجزياً ومسقطاً، ومعه فلا تصل النوبة إلى أصالة الاشتغال.

الوجه الرابع: التمسّك بخبر عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «سألته عن رجل رمى جمرة العقبة بست حصيات، ووقعت واحدة في المحمل؟ قال: يعيدها»[٤].

والجواب: إنّ الرواية دالّة على أنّه رمى بجملة من الحصيات، أمّا الأخيرة فالظاهر أنّها وقعت في محمله بقرينة التعريف (المحمل)، أي أنّه لم يصدق أنّه رماها، فكأنّه كان يريد رميها فسقطت فوراً في محمله هو الملاصق له، وهذا ممّا لا إشكال في عدم صدق عنوان رمي الجمرة عليه، فقد قصد رميها لكن سرعان ما اصطدم الحجر لو رماه أو وقع من يده في محمله، والرمي إنّما يصدق لو انطلق الحجر ناحية المرمى لكنّه لم يصبه كما هو واضح، فالرواية لا تدلّ على تحقّق الرمي للجمرة أصلاً، بقرينة «المحلّ» مع عطف «ووقعت» بالواو لا الفاء، ومعه فلا علاقة لها بما نحن فيه.

هذا مضافاً إلى ضعفها السندي بسهل بن زياد الوارد فيه؛ حيث اخترنا في أبحاثنا

---

١. الجواهر ١٩: ١٠٦؛ دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي ١: ٤٨٥ ـ ٤٨٦؛ وكتاب الحجّ للسيّد حسن القمي ٣: ١٠٢؛ وذخيرة المعاد: ٦٦٢؛ والمدارك ٨: ٩؛ ومهذّب الأحكام ١٤: ٢٣٧.

٢. دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي ١: ٤٨٦.

٣. شرح تبصرة المتعلّمين للعراقي ٤: ٢١٨؛ وفقه الإمام جعفر الصادق ٢: ٢٣٦؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٧: ٢٥٠؛ ومصباح الناسك ٢: ١٩٣؛ ومستند الشيعة ١٢: ٢٨٦؛ والمعتمد ٥: ١٩١.

٤. الوسائل: ١٤، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٦، ح٢.

الرجالية عدم ثبوت وثاقته، والدغدغة في عبد الأعلى أيضاً.

الوجه الخامس: التمسّك بدليل التأسّي، كما فعله صاحب المدارك وغيره[١].

والجواب: إنّ التأسّي فرع إثبات ما كان يفعله المعصومون، وأوّل الكلام أنّهم كانوا يصيبون الجمرة، فمن أين علمنا بذلك؟ وكيف أحرزناه؟ وحتى لو ثبت لا يكفي إلا مع القرائن الحافة لما حقّق في دليل التأسي من أنه لا يفيد الوجوب لشموله للتأسي بهم في المستحبات فلابد من تحديد جهة التكليف ونوعيته لإجراء دليل التأسي بشكل صحيح.

الوجه السادس: وهو أهمّ الوجوه، صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله: «...فإن رميت بحصاة فوقعت في محمل فأعد مكانها، وإن أصابت إنساناً أو جملاً ثمّ وقعت على الجمار أجزأك ...»[٢].

فإنّها تصرّح بتحقّق الرمي ولا تنسب المحمل إلى التعريف (المحمل) كما في الرواية المتقدّمة، علاوة على أنّها تامّة سنداً[٣].

وربما يفهم منها شبيه ما فهم من الرواية المتقدّمة تماماً بحمل المحمل على محمله، كما هو المستفاد من سياق كلام الحلّي في السرائر[٤]، إلّا أنّ الإنصاف أنّها بعيدة عن ذلك، فقد صرّح فيها بالرمي وأعقب الرمي إصابة محمل على سبيل النكرة، فلا وجه للتكلّف فيها بحملها على ما أفادته الرواية السابقة.

ومن هنا لابدّ من التأمّل في مفاد الرواية، لاسيّما وأنّ سياقها لا يجعلها خاصّة بإحدى الجمرات كما يفهم ممّا سبق هذا المقطع وما لحقه.

والمقطع الأوّل من الرواية ظاهر في عدم إجزاء سقوطها في محمل، وكذلك مفهوم

---

١. الرياض: ٣٨٩؛ المدارك ٨: ٨.

٢. الوسائل ١٤، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ١٦، ح١.

٣. التذكرة ٨: ٢٢٠؛ الجواهر ١٩: ١٠٥؛ شرح تبصرة المتعلّمين ٤: ٢١٧؛ الرياض: ٣٨٩؛ فقه الصادق ١٢: ٤٤؛ المدارك ٨: ٨؛ مصباح الناسك ٢: ١٩١؛ مستند الشيعة ١٢: ٢٨٦؛ مفاتيح الشرائع ١: ٣٥٠؛ المعتمد ٥: ١٨٩؛ المرتقى ٢: ٣٢٨؛ مهذب الأحكام ١٤: ٢٣٧.

٤. السرائر ١: ٦١٠.

المقطع الثاني، إلّا أنّ ضمّها إلى ما أشرنا إليه في تحقيق معنى الرمي لغةً وعرفاً يعطي عدم شرط الإصابة، بمعنى عدم لزوم إحراز الإصابة حتى يقال: إنّه مع الشكّ لابدّ من الإعادة؛ لأصالة العدم واستصحابه ... لأنّ أدلّة الرمي العامّة ـ بحسب تفسيرنا لها ـ تفيد لزوم الرمي الأعمّ من المصيب وغيره، شرط توجّه الرمية ناحية الجمرة، خرج منها مفاد صحيحة معاوية بن عمّار وهو صورة عدم الإصابة، فتكون النتيجة كفاية مطلق الرمي إلّا مع إحراز عدم الإصابة فيجب الإعادة؛ لأنّ موضوع وجوب الإعادة أمر وجودي وهو وقوعها في المحمل فلابدّ من إحرازه، وهذا معناه صحّة الاكتفاء برمي الجمرة ما لم يحرز أنّه لم يصب، لا ما لم يحرز أنّه أصاب، كما ذهب إليه الأعلام فلاحظ جيّداً، فيتمسّك بأدلّة الرمي في كلّ حالة لا يحرز فيها عدم الإصابة ليكون الفعل مجزياً.

هذا إذا لم نقل بما نذهب إليه في حجية خصوص الخبر الموثوق بصدوره، ومثل هذه الرواية الوحيدة في الباب والتي تحتمل النقل بالمعنى أيضاً لا يحصل منها سوى الظن لا الاطمئنان فلا يكتفى بها في إثبات أزيد من الاحتياط الاستحبابي.

نتيجة البحث

ظهر ممّا تقدّم أنّه ليس أمامنا دليل يثبت طبيعة الجمرة تاريخيّاً بشكل جازم وإن كان هناك ما يفيد أنّها العمود، كما وهناك ما يفيد أنّها الأرض، لكن تحصيل الوثوق يبدو أمراً متعسّراً. والنتيجة الفقهيّة كانت رمي مجمع الحصى ولو عن طريق إصابة العمود أو رمي العمود وأطرافه ومجمع الحصى بمقتضى الأصل العملي على الاستصحاب أو التعيين والتخيير لا الدليل الاجتهادي المحرز.

أمّا عن اشتراط الإصابة فقد ظهر أنّ الواجب هو صدق عنوان الرمي الأعمّ من المصيب واقعاً وعدمه، لكن إذا أحرز الرامي أنّه لم يصب كان مقتضى الاحتياط الاستحبابي هو الإعادة، كما أنّ مقتضى القاعدة عدم لزوم الفحص؛ لأنّ متعلّق الحكم ـ وهو الرمي ـ صادق.

وعليه، فيجب على الحاج رمي العمود أو أطرافه من مجمع الحصى رمياً يكفيه فيه عدم إحراز الإصابة، ولا يجب عليه التأمّل في الحصاة هل وصلت أم لا؟ والله العالم.



الذكر في الحج

هل ذكر الله في المشاعر واجب أو مستحب؟

تمهيد

من الواضح أنّ الحاجّ يذكر الله تعالى في حجّه، ففي الصلوات ـ صباحاً وظهراً ومساءً ـ يذكر الله، وفي التلبية يذكره سبحانه، وفي غيرهما أيضاً، لكن سؤالاً يثار هنا: هل يجب في الحج ذكرٌ آخر غير التلبية وغير الصلوات اليومية أو صلاة الطواف أم أنّ ذلك غير واجب؟

والذي يبدو أنّ هذا الموضوع قد جرى تناوله في كتب التفاسير، عند تفسير بعض آيات الحج من سورة البقرة، كما تناولته الدراسات الفقهية في ثلاثة مواضع: عرفات، والمشعر الحرام، وأيّام التشريق.

وقد لاحظنا أنّ الفقه الشيعي لم يعالج موضوعاً عاماً يدور حول وجوب أو عدم وجوب ذكر الله تعالى في الحج، إنما تناول موضوع وجوب أو عدم وجوب الدعاء في عرفات، حيث ذهب بعض الفقهاء إلى وجوبه، كما تناول لزوم ذكر الله والصلاة على محمد وآل محمد في المزدلفة، نظراً لذهاب بعض الفقهاء إلى وجوبه، وكذلك موضوع التكبير في أيام التشريق.

بدورنا، سوف ندرس ـ بدايةً ـ مقولة وجوب الدعاء في عرفات، ونرصد أدلّتها والمناقشات عليها، ثم نعرّج على القول بوجوب الذكر في المزدلفة على الطريقة عينها، متعرّضين بعد ذلك لمسألة التكبير في أيام التشريق، لنقدّم بعد ذلك تصوّراتنا الخاصّة في هذا المجال ونتائجنا.

النظرية الأولى: وجوب الدعاء في عرفة

ذهب الفقيه أبو الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ) في كتابه «الكافي في الفقه» إلى وجوب

الدعاء في عرفات، قال: «يلزم افتتاحه [الوقوف بعرفة] بالنية، وقطع زمانه بالدعاء، والتوبة، والاستغفار»[1].

والظاهر من النص المنقول ـ إضافةً إلى أصل وجوب الدعاء ـ وجوب التوبة والاستغفار أيضاً، بل وجوب قطع الوقت وتقضيته بهذه الأُمور.

أ ـ أدلّة النظرية الأولى، رصد ومتابعة

وقد استدل لهذا الحكم بأُمور:

الأول: التمسّك بصحيح معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّما تعجّل الصلاة وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء؛ فإنه يوم دعاء ومسألة، ثم تأتي الموقف وعليك السكينة والوقار، فاحمد الله، وهلّله، ومجّده، واثن عليه مائة مرّة...»[2]، وهو حديث طويل نسبياً، كلّه تركيز على أنواع الدعاء، وفيه تشديد على عدم الالتهاء بالنظر إلى الناس و...، كما اشتمل على أدعية مخصوصة.

وتقريب الاستدلال بالرواية صيغ الأمر المتعدّدة فيها، وتشديدها على أمر الدعاء و... في هذا اليوم، مما يدلّ على الوجوب.

الثاني: خبر أبي يحيى زكريا الموصلي قال: سألت العبد الصالح عليه السلام عن رجل وقف بالموقف، فأتاه نعي أبيه أو بعض ولده، قبل أن يذكر الله بشيء أو يدعو، فاشتغل بالجزع والبكاء عن الدعاء، ثم أفاض الناس؟ فقال: «لا أرى عليه شيئاً، وقد أساء، فليستغفر الله، أمّا لو صبر واحتسب لأفاض من الموقف بحسنات أهل الموقف جميعاً، من غير أن ينقص من حسناتهم شيء»[3].

وتقريب الاستدلال به رجوع حكمه بالإساءة ولزوم الاستغفار إلى ترك الذكر والدعاء، مما يدلّ على الوجوب.

---

١. الحلبي، الكافي في الفقه: ١٩٧.

٢. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٣: ٥٣٨، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ١٤، ح١.

٣. المصدر نفسه: ٥٤٣، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ١٦، ح٣.

الثالث: خبر عبد الله بن جذاعة الأزدي عن أبيه، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل وقف بالموقف فأصابته دهشة الناس، فبقي ينظر إلى الناس ولا يدعو، حتى أفاض الناس، قال: «يجزيه وقوفه»، ثم قال: «أليس قد صلّى بعرفات الظهر والعصر، وقنت ودعا؟» قلت: بلى، قال: «فعرفات كلّها موقف، وما قرب من الجبل فهو أفضل»[١].

الرابع: خبر المجالس قال: جاء نفر من اليهود إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فسأله أعلمهم عن مسائل، وكان فيما سأله أن قال: أخبرني لأيّ شيء أمر الله بالوقوف بعرفات بعد العصر؟ فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: إنّ العصر هي الساعة التي عصى آدم فيها ربّه، ففرض الله عزّ وجل على أُمّتي الوقوف والتضرّع والدعاء في أحبّ المواضع إليه و...»[٢].

إلى غير ذلك من الروايات الدالّة على الأدعية والأذكار في عرفات، يوم التاسع من ذي الحجة الحرام.

هذه هي الروايات التي عثرت عليها ـ بعد الفحص ـ في كلمات الفقهاء دليلاً على لزوم الدعاء يوم عرفة، ومن الطريف أن بعض هذه الأخبار المتقدّمة كانت من أدلّة القائلين بالاستحباب مثل خبر الأزدي والموصلي، فقد ذكرهما الحرّ العاملي تحت عنوان: باب أنّ الدعاء بعرفة مستحب مؤكّد وليس بواجب[٣]، كما ذكرهما العلامة الحلّي دليلاً على عدم الوجوب[٤].

ب ـ مناقشة أدلّة النظرية الأولى

نوقش الاستدلال بهذه الروايات من جهات هي:

أولاً: إنّ الأصحاب متسالمون على عدم الوجوب، مما يمنع عن الحكم به[٥].

---

١. المصدر نفسه: ٥٤٢ ـ ٥٤٣، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ١٦، ح٢.

٢. المصدر نفسه: ٥٥٠، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ١٩، ح٨.

٣. الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٣: ٥٤٢.

٤. العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٤: ٢٤٣.

٥. كتاب الحج للشاهرودي، بقلم الجناتي ٣: ٤١٣؛ والروحاني، فقه الصادق ١١: ٣٧٤؛ والأردبيلي، مجمع الفائدة ٧: ٢٤١؛ والمرتضى، الانتصار: ٢٣٣.

ويجاب بأنّ تسالم الأصحاب هنا وإن خُدش بشكل بسيط بمثل الحلبي، غير أنّه محتمل المدركية جداً، فلربما اعتمدوا على خبري الموصلي والأزدي كما فعل العلامة الحلّي، ومعه لا مجال لأخذ تسالمهم حجةً.

ثانياً: إن بعض هذه الروايات ـ مثل صحيح معاوية بن عمار ـ قد أمر بأدعية خاصّة، نعلم قطعاً عدم وجوبها، مما يكشف عن الاستحباب[1].

وقد يقال: إننا نأخذ بدلالة الوجوب فيما لم تقم قرينة على خلافه ونترك دلالة الوجوب فيما قامت قرينة على الاستحباب.

إلّا أنّ ذلك ضعيف؛ فإن العرف ـ لا أقلّ ـ يتردّد في استفادة الوجوب من أوامر سبقها أو لحقها أوامر عديدة عُلِمَ الاستحباب في موردها، ومعه لا ينعقد ظهور في الوجوب فيها، نعم، مبدأ الدلالة فيها موجود، يمكن دعمه بتعاضد الأخبار أو تأييد الآيات وما شابه ذلك، ومن ثم يكون محتاجاً لكي يرتقي إلى درجة الظهور إلى مساعدٍ خارجي، كما سنشير إلى أنموذج له لاحقاً.

ثالثاً: إنّ الظاهر من خبر الموصلي أن الإساءة إنما كانت للجزع والبكاء لا لترك الدعاء، وقرينة ذلك خصوصاً، ذيل الرواية: لو صبر واحتسب، كما هو واضح[2].

ونحن وإن لم نجد هذا ظاهراً غير أنّه يمنع ـ في الحدّ الأدنى ـ عن ظهور الرواية في المطلوب.

رابعاً: إن خبر المجالس قابل لإرادة الندب، ولو بقرينة ترتّب الثواب الوارد فيه، لاسيّما وأنّه واقع في مقام الإخبار لا في مقام التشريع[3].

ويرد عليه:

أ ـ إنّ قابلية عبارةٍ ما للندب لا تنافي ظهورها في الوجوب.

---

١. الروحاني، فقه الصادق ١١: ٣٧٤.

٢. المصدر نفسه؛ وكتاب الحج للشاهرودي بقلم الجناتي: ٣: ٤١٣؛ وانظر: النجفي، جواهر الكلام ١٩: ٥٢.

٣. المصدر نفسه.

ب ـ إن ترتيب الثواب لا يعني الاستحباب، فقد وردت آيات كثيرة وروايات عديدة ترتّب الثواب على أُمور واجبة، وهذا أوضح من أن يخفى، رغم اشتهار جعل الثواب قرينة الاستحباب في كلمات بعضهم.

ج ـ إنّ الوقوع في سياق الإخبار عن التشريع ربما يكون أوضح في الدلالة على الحكم من الوقوع في مقام التشريع؛ ذلك أن الإخبار قد يشرح حيثيات الحكم، ويطلّ عليها بما لا يبدو ظاهراً في نصّ التشريع نفسه، هذا مضافاً إلى أنّه لا دليل على أن الوقوع في سياق الإخبار عن التشريع يضعف من دلالة كلمة «فرض» على الوجوب.

خامساً: إنّ خبر الأزدي ظاهر في إجزاء الوقوف، حتى من دون الدعاء، مما يكشف عن عدم وجوب الدعاء نفسه.

وقد أورد صاحب الجواهر (١٢٦٦هـ) وقبله الفاضل الهندي (١١٣٧هـ) على هذا الكلام بإيراد تام، وهو أن الإجزاء لا ينافي وجوب الدعاء بل يمكن اجتماعهما[١]، والظاهر من كلامه ـ إذا أردنا شرحه وتعميقه ـ أن وجوب الدعاء لا يعني صيرورته جزءاً للوقوف حتى يبطل الوقوف وينعدم بانعدام مقوّمه أو قيده أو جزئه، بل الوقوف ظرف للدعاء فحسب، مما يعني ثبوت حكم تكليفي في مورده فحسب، دون ترتيب آثار وضعية كالصحة أو البطلان للحج أو أحد أفعاله.

سادساً: إنّ خبر الأزدي ـ وكذا الموصلي ـ ليس نصّاً في وجوب الدعاء، وعلى تقديره فغاية ما يدلّ عليه، لزوم الدعاء في الجملة، لا قضاء تمام الوقت به، كما ذهب إليه الحلبي[٢].

وهذا الكلام قابل للمناقشة، فإننا لا نتمسّك في خبر الأزدي بدلالة نصية بقدر ما

---

١. النجفي، جواهر الكلام ١٩: ٥١؛ والفاضل الهندي، كشف اللثام ٦: ٧١؛ هذا وقد اعتبر السيد حسن القمي أنّ خبر الأزدي ظاهر في لزوم الوقوف لا لزوم الدعاء، ولم نفهم مراده مع أنّ الحديث كلّه منصبّ على عدم الدعاء بسبب الدهشة، ولعلّه ركّز على قراءة ذيل الرواية، فراجع له: كتاب الحج ٣: ٣٥.

٢. الهندي: كشف اللثام ٦: ٧١ ـ ٧٢.

نتمسّك بظهور السؤال، وكذا المطلب الإضافي من الإمام عليه السلام فيما بعد، في ارتكاز وجوب الدعاء يوم عرفة، وإلّا لم يكن معنى للسؤال برمّته، أو لمحاولة الإمام عليه السلام حلّ المشكل بذكر الصلاة والظهرين وما شابه ذلك، ودلالة الارتكاز محكمة حتى لو لم نعثر على نصّ لفظي صريح في الوجوب بين كلمات الرواية.

سابعاً: إن بعض هذه الروايات ضعيف السند، فالموصلي مجهول، وعبد الله بن جذاعة مجهول، إضافة إلى جعفر بن عامر الراوي عنه، وأما خبر المجالس فهو ضعيف بجهالة أبي الحسن علي بن الحسين البرقي على الأقلّ، فيبقى خبر معاوية بن عمار، وهو لوحده غير كافٍ، ذلك أن باب الأدعية قد علمنا من موارد كثيرة عدم الوجوب فيها مع مجيء صيغة الأمر، ولهذا لا يؤخذ بصيغة الأمر فيها إلا مع كثرتها وتشديدها، أو قيام قرائن عليها، وهو ما سندرسه فيما بعد إن شاء الله تعالى. هذا مضافاً إلى عدم كفاية خبر واحد تام السند مدعوم بثلاث روايات ضعيفة تقريباً في تحصيل الاطمئنان بالصدور الذي هو المعيار في حجية الأخبار.

والنتيجة ـ إلى هنا ـ أنّ الأدلّة التي قيلت لإثبات وجوب الدعاء في عرفة غير تامّة، وبهذا يمكن التمسّك بأصالة البراءة عن الوجوب، كما فعله غير واحد[1]، وإلا فإجراء البراءة مع وجود الدليل غير سديد.

النظرية الثانية: وجوب الذكر في المشعر الحرام

ذهب بعض الفقهاء إلى وجوب الذكر عند المزدلفة، وزاد بعضهم لزوم الصلاة على محمد وآله، ففي جوابه عن إشكال وجوب الوقوف في المزدلفة مع عدم وجوب الذكر فيها مع أنّ آية المزدلفة دالّة من حيث المبدأ على وجوب الذكر، يجيب الشريف المرتضى (٤٣٦هـ) في «الانتصار» بعدم المانع من القول بالوجوب لظاهر الآية، إلّا أنّه يضيف أنه إذا دلّ دليل على استحباب الذكر أخرجناه ـ أي الذكر ـ عن ظهور الآية، ليبقى الباقي ـ وهو أصل الوقوف بالمزدلفة ـ على دلالة الوجوب[2].

---

١. المصدر نفسه، ٧١؛ والأردبيلي، مجمع الفائدة ٧: ٢٤١.

٢. المرتضى، الانتصار: ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

أما ابن البراج الطرابلسي، فرغم تصريحه باستحباب الدعاء يوم عرفة[1]، يذكر أحكام الوقوف بالمشعر الحرام، ويقسّمها إلى واجب ومستحب، ثم يضع في الواجب ذكرَ الله سبحانه والصلاة على النبي وآله صلوات الله عليهم أجمعين[2].

أدلّة النظرية الثانية

ويمكن الاستدلال لصالح هذه النظرية بعدّة أدلّة وهي:

الوجه الأوّل: التمسك بالآية الكريمة ـ كما هو ظاهر المرتضى ـ وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُواْ اللهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ...﴾[3]، حيث يظهر من الآية الأمر الظاهر في الوجوب.

وقد نوقش هذا الاستدلال من جهات:

أولاً: إن الذكر الوارد في هذه الآية، وفي آية الأيام المعدودات، وهي أيام التشريق والعيد، يراد منه الصلاة، وما يُذكر عقيب المناسك، ومعنى ذلك عدم وجوب ما هو غير الصلاة، لا أقلّ من احتمال ذلك[4].

ويرد عليه: أن جعل الصلاة هي المرادة من الأمر بالذكر هنا بعيد جداً؛ إذ أيّ خصوصية للحج حتى يؤمر بالصلاة اليومية فيه في المشعر وأيام التشريق؟! لاسيّما وأنّ الأمر قد تكرّر في هذه الآيات مما يدلّ على مطلب إضافي غير الصلاة اليومية المتعارفة في الحج وغيره.

أما الذكر عقيب المناسك، فإن صدق عليه الذكر حكمنا بوجوبه، لا على نحو التعيين، بل على نحو كونه أحد الأفراد، فإن دلّ دليل على وجوبه بعنوانه وصدق عليه الذكر كفى، مع أنهم لا يقولون عادةً بوجوبه، وستأتي الإشارة إليه.

---

١. ابن البراج الطرابلسي، المهذب ١: ٢٥١.

٢. المصدر نفسه: ٢٥٤.

٣. البقرة: ١٩٨.

٤. الهندي، كشف اللثام ٦: ٧٢؛ والروحاني، فقه الصادق ١١: ٣٧٥؛ والأردبيلي، مجمع الفائدة ٧: ٢٤٣؛ وزبدة البيان: ٣٥١.

ومثل هذا القول ما ذكره جمع من فقهاء ومفسّري أهل السنّة من أنّ المراد بالذكر في الآية صلاتي المغرب والعشاء في المزدلفة، وبعضهم حمله على صلاة المغرب لتصحيح الوجوب بها فوجب حمله عليها[١]، وعبّر بعضهم بصلاة المغرب والعشاء جمعاً في المزدلفة[٢].

وقد رفض بعض المفسّرين السنّة هذا القول، وذهبوا إلى أن ظاهر الآية إفادة وجوب الذكر، وأنّ فعل النبيّ ﷺ شاهد على أن الذكر كان مغايراً لفعل صلاتي المغرب والعشاء جمعاً في المزدلفة[٣].

نعم يشهد لهذا الكلام ـ وهو تطبيق الذكر على الصلاة ـ خبر الأزدي المتقدّم، حيث سأله الإمام أخيراً بأنه هل صلّى في عرفات الظهر والعصر وقنت ودعا؟ فأجابه بالإيجاب، فذكر له الإمام أن عرفات كلّها موقف، مما يعني أن لزوم الدعاء يتحقق في داخل الصلاة، وهكذا الحال في الذكر، ولعله لذلك تمسّك به العلامة في المقام ـ مع خبر الموصلي ـ لرد الحكم بالوجوب[٤]. إلا أن الرواية ضعيفة السند كما ذكرنا سابقاً، فلا يعتمد عليها، وهكذا خبر الموصلي.

وقد أورد المحقق الأردبيلي على تفسير الذكر بصلاتي المغرب والعشاء بأنّ معناه لزوم إتيان الصلاتين في المزدلفة، وهو غير جيد؛ إذ دلّت على عدمه صحيحة محمد بن مسلم وخبر سماعة وصحيحة هشام بن الحكم الدالة بأجمعها على جواز الإتيان بالمغرب في عرفات والعشاء في المزدلفة، إلا إذا أرادوا خصوص العشاء، فتحمل أخبار الجمع بينهما بأذانٍ واحد وإقامتين على الندب[٥].

ثانياً: ما ذكره العلامة الحلّي من التمسّك بمنع الكبرى، وهي إنكار ظهور صيغة

---

١. أبو بكر الجصّاص، أحكام القرآن ١: ٣١٢ ـ ٣١٣.
٢. ابن كثير، تفسير ابن كثير ١: ٢٤٢؛ وابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير ١: ٢١٣؛ والفخر الرازي، التفسير الكبير ٥: ١٧٨.
٣. محمد عبده ورشيد رضا، تفسير المنار ٢: ٢٣٢ ـ ٢٣٣.
٤. العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٤: ٢٤٣.
٥. الأردبيلي، زبدة البيان: ٣٥٢.

الأمر (في الآية) في الوجوب، دون تبيين قرينة خاصة أو عامّة تساعد على ذلك[١].

وهذا الكلام واضح الدفع:

أ ـ أما كبرى ظهور صيغة الأمر في الوجوب فقد حقق في علم أصول الفقه، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ المزيد مما يتصل بهذا الأمر.

ب ـ وأمّا الصغرى فلا توجد قرينة تصرف خصوص الآية عن هذا الظهور في الإلزام، بل سيأتي ما يوجب تأكيد ظهورها في ذلك.

ثالثاً: ثمة احتمال ذكره المحقق الأردبيلي وغيره وهو أن نحمل الآية على النية، فيما تحمل الأخبار المؤيدة لها على الندب، وقد استظهر رحمه الله ذلك[٢].

وهذا الوجه قابل للمناقشة أيضاً، فإن حمل الآية على النية يحتاج إلى قرينة، إلا إذا قصد تفسير الذكر بالذكر القلبي، وسيأتي الحديث عنه، وعندئذٍ يرد عليه أنّ الذكر لو أريد منه نية الأفعال لكان من باب تحصيل الحاصل؛ لأنّ الحج بتمام أفعاله وشرائطه مشروط بالنية والإخلاص، كأيّ عبادة أُخرى، فيكون أخذ النية في الأمر العبادي مفروضاً عادةً بل دائماً، ومعه فأيّ خصوصية لذكر النية في أفعال الحج بعنوان الذكر بعد تقرير أصل وجوب هذه الأفعال على نحو القربة؟

هذا، مضافاً إلى أنّه لو أريد بالذكر النية، فلا ينسجم مع الآية اللاحقة المتّحدة السياق معها، والآمرة بالذكر الكثير كذكر الآباء أو أشدّ ذكراً، فإن النية تحصل ويبقى لها نحو استدامة حكمية بلا حاجة إلى افتراض كثير وقليل فيها. نعم، لو أراد من النية مطلق الذكر القلبي، لا الذكر القلبي المفروض في النية، أمكن، وسيأتي بحثه.

رابعاً: إن الحكم بوجوب الذكر خلاف المشهور، بل خلاف الاتفاق على ما يبدو، ولهذا تحمل الآية على الاستحباب[٣].

---

١. العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٤: ٢٤٣.

٢. الأردبيلي، مجمع الفائدة ٧: ٢٤٣ ـ ٢٤٤؛ وزبدة البيان: ٣٥١؛ والنجفي، جواهر الكلام ١٩: ٨٠.

٣. الأردبيلي، مجمع الفائدة ٧: ٢٤٤؛ وأبو بكر الجصاص، أحكام القرآن ١: ٣١٣.

وفي النفس شيء من دعوى كونه خلافَ المشهور بعد عدم تعرّض الكثيرين له، وإن كان عدم التعرّض ـ إنصافاً ـ قرينة عدم الوجوب، إذ لو كان واجباً لذكروه عادةً، نعم ظاهر جمع الميل للوجوب، مثل القاضي ابن البراج في المهذب كما أسلفنا، والمحقق الأردبيلي في زبدة البيان[١]، وتردّد في المسألة العاملي في المدارك وإن قوّى الاستحباب[٢]، بل قال بذلك الشيخ الطوسي في التبيان[٣]، وابن أبي جامع العاملي (١١٣٥هـ) في تفسير الوجيز، مع إقراره بذهاب أكثر الأصحاب إلى الاستحباب[٤]، ومن المعاصرين الصادقي الطهراني في تفسير الفرقان[٥]، وقد سمعتَ كلام السيد المرتضى غير الآبي عن حمل الآية على الوجوب.

ولو سلّم ذهاب المشهور إلى الاستحباب، فهو إن ضرّ فإنّما يضرّ بحجّية سند بعض الروايات التي يستفاد منها الوجوب؛ باعتبار أنّ إعراضهم موجب ـ على قولٍ ـ لوهن الرواية، إلا أنّ المورد ليس كذلك، بعد كون مهمّ المدرك هنا هو الآية الكريمة، ومن ثم يكون الخلاف مع المشهور في الدلالة لا في الصدور، وهذه المخالفة لا تقدح ـ عادةً ـ في الدلالة بعد ثبوتها.

ومن هذا كلّه يظهر أن الوجه الأول المستدلّ به على وجوب الذكر في المزدلفة تام.

الوجه الثاني: التمسّك بجملة من الروايات وهي:

الرواية الأولى: خبر أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله: جعلت فداك، إنّ صاحبيّ هذين جهلا أن يقفا في المزدلفة، فقال: «يرجعان مكانهما فيقفان بالمشعر ساعة»، قلت: فإنه لم يخبرهما أحد حتى كان اليوم وقد نفر الناس، قال: فنكس رأسه ساعة، ثم قال: «أليسا قد صلّيا الغداة بالمزدلفة؟» قلت: بلى، قال: «أليس قد قنتا في صلاتهما؟» قلت:

---

١. الأردبيلي، زبدة البيان: ٣٥٣.
٢. العاملي، مدارك الأحكام ٨: ٢٤٣.
٣. الطوسي، التبيان ٢: ٥٢٧.
٤. ابن أبي جامع العاملي، الوجيز في تفسير القرآن العزيز ١: ١٧٣.
٥. الصادقي الطهراني، الفرقان في تفسير القرآن ٢: ١٨٩، ١٩٥.

بلى، قال: «تمّ حجهما»، ثم قال: «والمشعر من المزدلفة، والمزدلفة من المشعر، وإنما يكفيهما اليسير من الدعاء»[١].

وتقريب الاستدلال بالرواية أنّها اكتفت بدعاء القنوت، وحكمت بكفاية اليسير من الدعاء في المزدلفة، مما يفرض ـ ارتكازاً ـ أنّه كان واجباً، ولولا وجوبه لما لزم ذلك كلّه.

ويبقى أنّ الرواية تتحدّث عن الدعاء لا الذكر، ولا بأس به، ففي الدعاء ذكرٌ عادةً. والرواية لا تدلّ على كفاية الصلاة ـ كما قيل سابقاً في تفسير الآية ـ ذلك أنّ الإمام أراد أن يستفيد من دعاء الصلاة لا منها عينها، بوصفه أمراً مستحباً لا واجباً، ولعلّه لهذا لم يسأله ـ فقط ـ أصلّى أم لا؟ ولو كانت الصلاة كافيةً لما احتاج للسؤال عن القنوت المشكوك الإتيان به عادةً؛ لمكان استحبابه.

إلا أنّ المشكلة الوحيدة في الرواية ورود محمد بن سنان في سندها، وقد أسقط الأردبيلي هذه الرواية لضعف هذا الرجل[٢]. وقد حققنا في أبحاثنا الرجالية حال هذا الراوي المشهور ولم تثبت وثاقته عندنا وفاقاً لجماعة من المحققين في علم الجرح والتعديل ليس آخرهم السيد أبو القاسم الخوئي.

أمّا ما ذكره صاحب الجواهر من أن لهجة التسامح الواردة في الرواية وما فيها من أحكام تجعلها دالةً على الاستحباب[٣]، فهو غير واضح، بعد أن كان الإمام متشدّداً في السؤال عن قضايا وقعت منهم تبرّر الإجزاء وإسقاط الواجب عنهم.

الرواية الثانية: خبر محمد بن حكيم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله، الرجل الأعجمي والمرأة الضعيفة تكون مع الجمال الأعرابي، فإذا أفاض بهم من عرفات مرّ بهم كما هو إلى منى، لم ينزل بهم جُمَعاً، قال: «أليس قد صلّوا بها، فقد أجزأهم»، قلت: فإن لم يصلّوا بها؟ فقال: «فذكروا الله فيها، فإن كانوا ذكروا الله فيها فقد أجزأهم»[٤].

---

١. وسائل الشيعة ١٤: ٤٧، باب ٢٥، من الوقوف، ح٧.

٢. الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

٣. النجفي، جواهر الكلام ١٩: ٨١.

٤. وسائل الشيعة ١٤: ٤٦، باب ٢٥، من الوقوف، ح٣.

وتقريب الاستدلال بها أنّ لزوم الذكر مفروض فيها، وإلا فما معنى الإجزاء على تقدير الذكر؟!

وقد أورد الأردبيلي على الاستدلال بهذه الرواية بضعف سندها بمحمد بن حكيم نفسه، حيث لم يرد تصريح بتوثيقه[1]، فيما اعتبر بعضهم روايته حسنة لأنّه ممدوح على ما جاء في روايةٍ صحيحة عن الإمام عليه السلام[2].

نعم، في الرواية كفاية الصلاة، مما يكشف عن عدم لزوم ذكرٍ آخر فيها، إلا أنه مردود بأنّ سؤال الإمام عن الصلاة تعبير آخر عن محقق مسمّى الوقوف في المزدلفة، إذ لا معنى لفرض صلاتهم على الراحلة، وهو افتراض بعيد، فيكون مراد الإمام عليه السلام نزولهم ولو بمقدار يسير يوجب تحقق الوقوف الركني، كما هو المعروف بين الفقهاء، وبهذا لا يكون هناك ارتباط بين الصلاة والذكر.

نعم، ذكر الله في المزدلفة يمكن تصوّره وهم على الراحلة، إلا أنّه من غير البعيد أيضاً أن يكون المراد نزولهم للذكر، باعتبار أن هذه الجهة هي المفروضة مورداً للسؤال في الرواية، فيكون ذلك استطراقاً لكشف حال تحقق مسمّى النزول منهم، وإلا كان في الرواية دلالة على لزوم الذكر.

اللهم إلا أن يقال بأنّ نفس المرور بالمزدلفة موجب لتحقق الوقوف الشرعي، ومعه يكون التعبير بالصلاة كاشفاً عن تحقق الذكر الواجب بها.

لكن مع ذلك، لا تدلّ الرواية على شيء هنا، فإنّها بصدد بيان كفاية الذكر أو الصلاة مطلقاً في تحقق الوقوف بالمزدلفة؛ لأنّ السؤال كان عن الوقوف لا عن الذكر، ومعه فتكون أجنبيةً عن مقامنا؛ لأنّها ليست في مقام بيان حكم الذكر حتّى يقال: إن اكتفاءها بالصلاة كاشف عن كفايتها عن الذكر.

وبعبارةٍ أخرى، ليست الرواية في مقام بيان حكم الذكر حتى يؤخذ بتفريعاتها، بل في مقام بيان حكم الوقوف، فلا يستدلّ بها على شيء هنا.

---

١. الأردبيلي، مجمع الفائدة ٧: ٢٤٣.

٢. اُنظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧: ٣٦ ـ ٣٨.

هذا، وأمّا ما ذكره صاحب الجواهر من حمل الرواية على النية[١] كما تقدّم في غيرها، فهو خلاف الظاهر كما صار واضحاً وسيتضح.

الرواية الثالثة: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أصبح على طهر بعد ما تصلّي الفجر فقف (وقف) إن شئت قريباً من الجبل، وإن شئت حيث شئت، فإذا وقفت فاحمد الله عز وجل واثن عليه، واذكر من آلائه وبلائه ما قدرت عليه، وصلّ على النبي صلى الله عليه وآله، ثم ليكن من قولك:...»[٢].

والظاهر أنّ هذه الرواية هي مدرك الوجوب عند القاضي ابن البراج، لذكر الصلاة على النبي وآله فيها، وقد ذكرنا سابقاً ملاحظتنا عليها، وقلنا: إنها بحاجة إلى ضمّ روايات أخرى لها، لاسيّما مع اشتمالها على مقاطع خاصّة ومعيّنة يُجْمَع على عدم وجوبها بالتأكيد.

ومثل خبر ابن عمار عدد من الروايات الدالة على أدعية مأثورة في المشعر الحرام.

والنتيجة أنّ ما جاء في كلمات الفقهاء في أمر الذكر في المزدلفة يمكن الأخذ به من حيث دلالة الآية، وإن كان لنا كلام لاحق فانتظر، نعم، التمسّك بالأصل لنفي الوجوب في غير محلّه مع وجود الدليل.

النظرية الثالثة: وجوب التكبير في منى أيام التشريق

الذي يبدو أن هناك قولاً بوجوب التكبير أيام التشريق في منى، فقد ذهب إلى ذلك السيد المرتضى[٣]، وهو الظاهر من تفسير التبيان وغيره للطوسي[٤]، ومن ابن سعيد الحلّي في نزهة الناظر[٥]، والراوندي في فقه القرآن[٦].

---

١. النجفي، جواهر الكلام ١٩: ٨١.

٢. وسائل الشيعة ١٤: ٢٠، باب ١١، من الوقوف، ح١.

٣. المرتضى، الانتصار: ١٧٣؛ ورسائل الشريف المرتضى ٣: ٤٥.

٤. الطوسي، التبيان ٢: ١٧٥؛ والاستبصار ٢: ٢٩١، طبعة دار التعارف.

٥. ابن سعيد الحلي، نزهة الناظر: ٣٤ـ ٣٥.

٦. الراوندي، فقه القرآن ١: ٣٠٠.

كما أنّ صاحب المدارك ـ وغيره ـ قد نسب إلى السيد المرتضى القول بوجوب التكبير في منى[١]، كما نقل الحكاية صاحب الجواهر عن ابن حمزة، وأنه قال بالوجوب[٢]، وقد نسب العلامة الحلي في المختلف لابن الجنيد القول بوجوب التكبير في العيدين بعد الفرائض[٣]. ولم نجد نصّاً لأحد من الفقهاء يحكم بوجوب الذكر أو التكبير أيام التشريق ويوم العيد في منى غير من ذكرناه، وظاهر الطبرسي في مجمع البيان وجود القائل بالوجوب[٤]، وبعض الفقهاء ذكر أدلّة لهذا القول، وإن لم يجزم به في النهاية، وحاصل أدلّتهم ما يلي:

أدلّة النظرية الثالثة

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُواْ اللهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾، حيث ذكرت النصوص وكلمات المفسّرين في شبه اتفاق بين السنّة والشيعة أنّها أيام التشريق بمنى، ويشهد لذلك سياق الآية بلحاظ ذيلها، كما أفادوه في مباحث التفسير[٥].

وقد حمل مثل صاحب المدارك وغيره الأوامر هذه في الآية وفيما أتى من روايات على الاستحباب[٦]، مستشهداً على ذلك بصحيح عليّ بن جعفر قال: وسألته عن الرجل يصلّي وحده أيام التشريق، هل عليه تكبير؟ قال: «نعم، وإن نسي فلا بأس»[٧]، وفي

---

١. العاملي، مدارك الأحكام ٨: ٢٤٢.

٢. النجفي، جواهر الكلام ٢٠: ٣٥؛ وحول النسبة لها راجع: السبزواري، ذخيرة المعاد: ٦٢٩؛ والخوئي، مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة ٧: ٣٣١؛ وابن سعيد الحلّي، نزهة الناظر: ٣٤.

٣. العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٢: ٢٧٥.

٤. الطبرسي، مجمع البيان ٢: ٥٢٩.

٥. الطوسي، التبيان ٢: ١٧٥؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٠٠؛ وابن سعيد الحلي، نزهة الناظر: ٣٤.

٦. المدارك ٨: ٢٤٣؛ والسبزواري، ذخيرة المعاد: ٦٢٩؛ والطباطبائي، الرياض ٤: ١٠٧ ـ ١٠٨؛ والخوئي، مستند العروة ٧: ٣٣١ ـ ٣٣٢.

٧. وسائل الشيعة ٧: ٤٦٤.

سند آخر للرواية كان الجواب: «يستحب، فإن نسي فلا شيء عليه»[١]، وفي خبر ثالث كان السؤال عن صلاة النافلة أيام التشريق هل فيها تكبير؟ فكان الجواب: «نعم، وإن نسي فلا بأس»[٢].

إلّا أنّ هذه الروايات ـ عدا الثانية منها ـ أدلّ على الوجوب منها على عدمه، فهي ظاهرة في الإلزام، بل صريحة، غايته أنّه لا يترتب أثر وضعي على نسيان التكبيرات، وأما الرواية الثانية فهي غير دالةٍ على الوجوب إلا أنّها لا تملك دلالة تشهد على عدم الوجوب، والوجه في ذلك أن كلمة الاستحباب لا يحرز أنّها تعني نفي الوجوب في تلك الآونة والأعصار، إذ هي من الناحية اللغوية دالّة على مرغوبية الشيء ومحبوبيته، الأعم من وجوبه أو استحبابه، فلا يكون هذا التعبير شاهداً على عدم الوجوب، وإن لم يكن شاهداً على الوجوب نفسه، ومجرّد كون السؤال عن الوجوب لا يكون شاهداً على ذلك، بل لعلّ قوله بعد ذلك: وإن نسي فلا شيء عليه، أقرب إلى الوجوب منه إلى الاستحباب؛ إذ في الاستحباب يبدو واضحاً عدم ترتب أثر على نسيان فعل المستحب، والواجب هو الذي يتوهّم فيه ذلك، وعليه فدلالة الرواية على تكوين قرينة عكسية غير واضحة.

هذا مضافاً إلى احتمال كون الروايات الثلاث واحدة لبعد سؤاله له عليه السلام عدّة مرات في موضوع واحد، الأمر الذي يلقي الإجمال على دلالة الرواية، وإن كان احتمال الخصوصية في كل رواية واردٌ إنصافاً.

نعم، ثمّة روايات استفيد منها عدم الوجوب غير خبر ابن جعفر المتقدّم، لكن روايات الوجوب أكثر وستأتي، وجملة منها تام سنداً، وهي موافقة لظهور الآية القرآنية، فالأقرب الأخذ بها عن الأخذ بمثل صحيح ابن جعفر حتّى لو كانت الشهرة معه أو الإجماع كما ذكره بعض، فإنّ احتمال المدركية في فهم النصوص مع تعارضها واردٌ جدّاً، فيرجّح الخبر الموافق لظاهر الكتاب على الموافق لظاهر الشهرة لو تحققت،

---

١. المصدر نفسه.

٢. المصدر نفسه: ٤٦٧.

ومعه فلا يقدّم صحيح ابن جعفر على ظاهر أدلّة الوجوب.

وتجدر الإشارة إلى أننا نريد في بحث التكبير ما يخصّ كبرى ذكر الله تعالى، أما تفاصيل هذا البحث، وثبوت التكبير لمن كان خارج منى أيضاً، أو ثبوته في عيد الفطر كالأضحى، أو ثبوت التكبير عقيب النوافل كالفرائض و... فهي خارجة عن محلّ بحثنا.

الدليل الثاني: الاستناد إلى بعض الأخبار وهي:

الخبر الأوّل: الصحيح عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَاذْكُرُواْ اللهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ قال: «هي أيام التشريق، كانوا إذا قاموا بمنى بعد النحر تفاخروا، فقال الرجل منهم: كان أبي يفعل كذا وكذا، فقال الله عز وجل: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُواْ اللهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ قال: والتكبير: الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله، والله أكبر، الله أكبر، ولله الحمد، الله أكبر على ما هدانا، الله أكبر على ما رزقنا من بهيمة الأنعام»[1].

وقد اعتبر صاحب المدارك هذه الرواية ذات دلالة على الوجوب هنا[2].

إلا أنّ الظاهر عدم دلالة الرواية على الوجوب، فإن غايتها أنّ الآية الكريمة قد جاءت ردّاً على عادة العرب من التفاخر بعد النحر، دون أيّ إشارة إلى أن التكبير أو الذكر كان على نحو الوجوب أو الاستحباب المؤكّد أو غير ذلك، نعم، الدلالة تابعة لدلالة الآيات نفسها، ومعه لا يكون في الرواية مطلب إضافي يمكن تحقيقه.

الخبر الثاني: خبر محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَاذْكُرُواْ اللهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ قال: «التكبير في أيام التشريق صلاة الظهر من يوم النحر إلى صلاة الفجر من اليوم الثالث، وفي الأمصار عشر صلوات، فإذا نفر الناس النفر الأوّل أمسك أهل الأمصار، ومن أقام بمنى فصلّى بها الظهر والعصر فليكبّر»[3].

---

١. المصدر نفسه ٧: ٤٥٩.

٢. العاملي، مدارك الأحكام ٨: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

٣. وسائل الشيعة ١٤: ٢٧١.

وتقريب الاستدلال بالخبر أنه أمر بالتكبير لمن أقام بمنى، وهو ظاهر في الوجوب، وقد اعتبره صاحب المدارك خبراً حسناً[1].

الخبر الثالث: صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «التكبير أيّام التشريق من صلاة الظهر يوم النحر إلى صلاة العصر من آخر أيام التشريق، إن أنت أقمت بمنى، وإن أنت خرجت فليس عليك تكبير..»[2].

فإن الظاهر من المقابلة بمنى وغيرها، ومجيء كلمة «عليك» ثبوت الوجوب على تقدير البقاء بمنى.

الخبر الرابع: ما في عيون الأخبار بأسانيد عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون: «والتكبير في العيدين واجب، في الفطر... وفي الأضحى في دبر عشر صلوات...»[3].

الخبر الخامس: خبر مصدّق بن صدقة عن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن التكبير؟ فقال: «واجب في دبر كل صلاة فريضة أو نافلة أيّام التشريق»[4].

الخبر السادس: خبر الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «والتكبير في العيدين واجب..»[5].

الخبر السابع: خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن النساء، هل عليهنّ التكبير أيام التشريق؟ قال: «نعم، ولا يجهرن»[6].

إلى غيرها من الروايات العديدة الظاهرة في الوجوب، فلتراجع[7].

---

١. مدارك الأحكام ٨: ٢٤٣.
٢. وسائل الشيعة ٧: ٤٥٩، أبواب صلاة العيد، باب ٢١، ح٤.
٣. المصدر نفسه: ٤٦٠، أبواب صلاة العيد، باب ٢١، ح٧.
٤. المصدر نفسه: ٤٦٢، أبواب صلاة العيد، باب ٢١، ح١٢.
٥. المصدر نفسه: ٤٥٧، أبواب صلاة العيد، باب ٢٠، ح٦.
٦. المصدر نفسه: ٤٦٣، أبواب صلاة العيد، باب ٢٢، ح١، ٣.
٧. المصدر نفسه: أبواب صلاة العيد، باب ٢٣، ح٢، وباب ٢٤، ح١، ٣، وباب ٢٥ ح١، ٢، ٣، و...، وراجع: المستدرك ٦: ١٤٠، ١٤١.

وحتى لو كان في هذه الروايات بعض أوجه الاختلاف فإنّها تتحد في الدلالة على مبدأ الوجوب، كما تقف لصالح النص القرآني، وهو المطلوب، لا أقلّ من كونها تضعف الوثوق بالأخبار المعارضة على قلّة الأخيرة، وهو المطلوب هنا.

هذا مهمّ ما عثرنا عليه في كلماتهم مستمسكاً لهذا الحكم، وإن ذكر الفخر الرازي أن بعض فقهاء المسلمين حمل الذكر اللازم بعد المناسك في الآية على الذكر على الذبيحة[1]، وهو في غاية البعد؛ إذ لا علاقة للذكر على الذبيحة بالذكر المساوي لذكر آبائهم أو أشدّ ذكراً لمن أنصف؛ فإنّ الذكر على الذبيحة ليس بحيث يساوي ذكر الآباء فضلاً عن أن يكون أزيد منه.

الدليل الثالث: التمسك بالإجماع، وقد نسب في المدارك والجواهر إلى السيد المرتضى[2]، وهو كذلك[3].

وناقشه صاحب الجواهر بأنّه موهون بمصير غيره إلى خلافه، وهذا صحيح، فإننا لم نعثر بعد التتبع المقدور لنا على من قال بذلك أو حكم به غير من تقدّم، وهم لا يشكّلون شهرةً فضلاً عن إجماع.

هذا كلّه مع ضعف دليل الإجماع عموماً في الفقه.

الرأي المختار، نظرية وجوب الذكر الكثير في الحج

ونحاول هنا ذكر تصوّراتنا عن الموضوع بعد استبعاد ما حسمنا ضعفه أو قوّته من الأدلّة السابقة، ونعرض الأدلّة لنعرف في النتيجة ما هي معطياتها.

وحاصل ما يوجد ـ حسب الظاهر ـ من أدلّة على وجوب الذكر في الحج في الجملة وجوه أساسية لابدّ من بحثها، وهي:

الوجه الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُواْ اللهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ

---

١. الفخر الرازي، التفسير الكبير ٥: ١٨٤.

٢. المدارك ٨: ٢٤٢؛ والجواهر ٢٠: ٣٥.

٣. المرتضى، الانتصار: ١٧٣.

وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ﴾[1].

حيث إنّ ظاهر الآية وجوب الذكر بكلّ ما يصدق عليه أنّه ذكر من دعاء أو تكبير أو تهليل أو غير ذلك، ومؤكّد الوجوب في الآية تكرّر صيغة الأمر مرتين فيها، مضافاً إلى المقارنة مع الهداية الإلهية بناءً على أنّ المراد من «كما هداكم» أي بنفس الحجم الذي هداكم به، وبما يساوق هدايته لكم، فإن مثل هذا الذيل واضح الإصرار على طلبه الذكر بعد عظيم النعمة بالهداية الإلهية التي لا تقاس بها نعمة.

قد يقال: إنّ التعبير بـ﴿وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ﴾ موجب لاختصاص دلالة الآية بذلك الزمان، حيث كان المسلمون كفاراً ثم اهتدوا بنعمة الإسلام، أما في مثل عصرنا، حيث يولد المسلمون مسلمين فلا معنى لانطباق هذا العنوان عليهم.

إلا أنّ هذا الكلام غير متين، فإن الهداية الإلهية عامة شاملة للناس أجمعين، وهي ذات ديمومةٍ واستمرار، ولا تنحصر بالهداية من الكفر إلى الإيمان، فبوحدة الملاك يعلم أن موجب الذكر واحد، لاسيّما بقرينة قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى﴾؛ حيث صحّ التعبير بالهداية بعد الضلال رغم عدم وجود كفرٍ سابق، كما هو المعروف في العقيدة الإسلامية.

وقد ذكرنا سابقاً المنع عن اندكاك الذكر المراد بالآية في مثل الصلاة؛ إذ ظاهرها التأسيس لحكم جديد، لا توكيد حكم آخر مما يحتاج عادةً وعرفاً إلى دليل وقرينة، كما كنا قد ناقشنا مجمل الملاحظات المسجّلة على الاستدلال بالآية، فليراجع.

الوجه الثاني: وفي الآية التي تليها فوراً قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُواْ اللهَ﴾، وهي دالّة على لزوم الاستغفار مع الإفاضة أو عقيبها، والاستغفار لا يمكن دكّه في الصلاة أو نحوها مما هو واجب فيها، كما هو واضح، كما لا موجب لصرف ظهور الآية عن الوجوب.

الوجه الثالث: وفي الآية التي تليها فوراً، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُواْ اللهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْراً...﴾.

---

١. البقرة: ١٩٨.

ومن الواضح أن الأمر في هذه الآية مؤكّد، ولو بلحاظ «أشدّ ذكراً»، وقد نقل المفسّرون أن العرب كانت ـ بعد قضاء المناسك ـ تتفاخر بآبائها ورجالها، فأراد الله سبحانه أن يستبدل ذلك بذكره، فأمر بذلك في هذه الآية الكريمة[1].

وهذا ما يؤكّد أنّ القضية لم تكن صلاةً واجبةً يومية أو أمراً عابراً، بل ظاهرةٌ ذُكْرِية ودعائية ملحوظة، مطلوبةٌ من الشارع تعالى.

الوجه الرابع: قوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَاذْكُرُواْ اللهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ...﴾، وهي أيام منى، كما أشرنا سابقاً، وهي دالّة ـ بظاهرها ـ على لزوم ذكر الله فيها سواء كانت يومين أم ثلاثة، وحالها كحال الأدلّة السابقة، وقد بيّنا سابقاً تقريب الاستدلال بها، وردّ الملاحظات على ذلك.

والملفت في هذه الآيات الأربع تكرّر الأمر فيها، بلغة تشديدية قلّما وجدناها بهذه الصورة التكرارية في النصوص الكتابية، مما يوجب الجزم بالوجوب حتى لو كان كل واحدٍ منها لو لم ينضم إليه الآخر مشكوك الدلالة، وهو ما لا نسلّمه، ومثل هذه الدلالة القرآنية الحاسمة لا يمكن اختزالها في الأذكار الواردة في الصلاة أو على الذبيحة أو ما شابه ذلك، كما لا يمكن رفع اليد عن دلالتها الحاسمة برواية أو روايتين ما لم توجب الوثوق، فالمرجع هو النص الكتابي.

وقد كنّا أجبنا عن سلسلة الملاحظات المسجّلة على بعض الآيات المشار إليها، وخلصنا إلى أنّه لا موجب لرفع اليد عن ظهور الوجوب في الآيات الكريمة.

---

١. راجع قصّة المفاخرة عند الأردبيلي، زبدة البيان: ٣٥٧؛ والطبرسي، مجمع البيان ٢: ٥٢٩؛ وابن الجوزي، زاد المسير ١: ٢١٥؛ والكاشاني، الصافي ١: ٢١٧؛ والطبري، جامع البيان ٢: ٢٩٦ ـ ٢٩٧، ٢٩٨؛ والفخر الرازي، التفسير الكبير ٥: ١٨٣؛ والطوسي، التبيان ٢: ١٧٠؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢: ٤٣١؛ وأبي بكر الجصاص، أحكام القرآن ١: ٣١٥؛ وابن كثير، تفسير ابن كثير ١: ٢٤٤؛ وابن ابي جامع العاملي، الوجيز ١: ١٧٤؛ والطباطبائي، الميزان ٢: ٨٠؛ وأبي الفتوح الرازي، روض الجنان ٣: ١٣٠؛ ورشيد رضا، المنار ٢: ٢٣٥؛ ومغنية، الكاشف ١: ٣٠٦؛ والصادقي، الفرقان ٢: ٢٠١؛ والشوكاني، فتح القدير ١: ٢٠٤، ٢٠٦؛ والسيوطي، الدر المنثور ١: ٥٥٧ ـ ٥٥٨؛ والواحدي النيشابوري، أسباب النزول: ٣٩ و...

الوجه الخامس: قوله تعالى: ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ...﴾[1].

وتقريب الاستدلال بالآية أنّها جعلت غاية أو منتهى الحج شهود المنافع وذكر الله تعالى، ولسنا نظنّ أن هذا الحشد الهائل من أقاصي العالم إنما أتى لأداء جملة التلبية أو للتسمية على الذبيحة أو للصلاة ونحوها مما يفعله الناس أينما كانوا، الأمر الذي يعني أنّ حركة الحج جاءت لتكوين ظاهرة ذكرٍ لله تعالى تمتاز عن الحالات العادية.

نعم، ليس في هذه الآية صيغة أمرٍ دالّةٍ على الوجوب، إلا أنّها توحي ـ لا أقلّ ـ بحضور ظاهرة الذكر حضوراً جاداً في الحج وغاياته مما ينافي المشهور الفقهي اليوم الذي يجيز لك النوم طوال فترة عرفة أو المزدلفة، وعدم التضرّع أو الذكر لله. إلا قليلاً جداً على مستوى الحكم الوجوبي.

قد يقال: إنّ الآية ظاهرة في أنّ الذكر كان على البهيمة، مما يحصر دلالتها في التسمية حال الذبح.

إلّا أنّه غير وجيه أبداً، ذلك أنّ الذبح لا يكون أياماً معدودات، بل ولا متكرّراً إذا لاحظنا فرد الحاج وآحاد الحجاج، فكيف صرّحت الآية بأن ذكر الله كان أياماً عدة على البهيمة؟! وبهذا يظهر أنّ المراد هو ذكر الله شكراً على ما رزق من الأنعام والخيرات لا على البهيمة نفسها حال ذبحها.

الوجه السادس: إن عمل المعصومين عليهم السلام، وكذا سيرة المتشرّعة وعموم المسلمين عادةً قائمة على ذكر الله تعالى في الحج، مما يعزّز دلالة الآيات بدرجة ولو بسيطة، ولا أقلّ من أنها لا تصادم دلالة الوجوب الموجودة في الآيات.

وهذا الوجه لا يصلح ـ لوحده ـ دليلاً على الوجوب، لإمكان كون الذكر من المستحبّات المؤكّدة جداً، كما عليه الفقهاء، ومن ثم لا تكون السيرة دالةً على الوجوب

---

١. الحج: ٢٧ ـ ٢٨.

إلا إذا كانت تقبّح بشدّة ترك الذكر في الحج، وهو ما لا دليل عليه.

نعم، هذا الدليل كما أشرنا يعزّز الأدلّة الأخرى ويكون مؤيداً لها لا برهاناً مستقلاً عنها.

الوجه السابع: الروايات الشريفة الدالّة على لزوم الذكر لله تعالى في الحج، فغير الروايات السابقة، ثمّة روايات عديدة، قد يناقش في مفرداتها غير أنّها تساند برمّتها دلالة الوجوب العامة.

ولابدّ أن نشير سلفاً إلى أنه إذا دلّت بعض الروايات على أذكار بعينها وعلمنا من الخارج عدم وجوب هذه الأذكار بخصوصها، فهذا لا يقدح في الدلالة العامة على مبدأ الوجوب، وإن قدح في قوّة دلالة الروايات نفسها عليه لو بقيت منفردةً، فإنّ التعاضد مع النص الكتابي يمكن أن يبقي دلالة الوجوب في الأوامر ويخرج منها ما قامت القرينة القطعية على إخراجه، كما أشرنا إلى النكتة العرفية في ذلك.

ونحن ذاكرون هنا بعضاً من هذه الروايات على سبيل المثال لا الحصر:

الرواية الأولى: صحيحة يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما أقول إذا استقبلت الحجر؟ فقال: «كبّر، وصلّ على محمد وآله»[1].

الرواية الثانية: خبر ابن عذافر عن ابن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زاغت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية واغتسل، وعليك بالتكبير والتهليل والتحميد والتسبيح والثناء على الله و...»[2].

والخبر ضعيف السند بجهالة ابن يزيد، نعم هو تام ـ على المشهور ـ في خبر معاوية بن عمار[3]، القريب بحسب التعبير منه.

والروايات الواردة في الأدعية المأثورة كثيرة جداً، قد تساهم في تعزيز دلالة الأدلّة السابقة[4].

---

١. وسائل الشيعة ١٣: ٣٣٦، أبواب الطواف، باب ٢١، ح٢.

٢. المصدر نفسه: ٥٣٠، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ٩، ح٤.

٣. الكافي ٤: ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

٤. على سبيل المثال أُنظر وسائل الشيعة ١٣: ٣١٣ ـ ٣١٥، ٣١٧، ٣٣٣ ـ ٣٣٧، ٣٤٥ ـ ٣٤٩،

وبهذا تعزز دلالة بعض الروايات السابقة مثل صحيح معاوية بن عمار، وإن كانت كثرة مستحباته تضعف عن تكوين دلالة على الوجوب فيه بنفسه، نعم مثل صحيح ابن مسلم، وكذا الأخبار التامة الدلالة الضعيفة السند تغدو مساعداً لرفع درجة الوثوق بالحكم.

والنتيجة وجوب الذكر في المشعر وأيام التشريق، وهي بأجمعها أيام الحج، مع عرفة على احتمال. نعم، لا دليل على لزوم الذكر في عمرة التمتع.

ما هو الذكر الواجب؟

وبعد الفراغ عن ضرورة الذكر بأنواعه، وعدم قيام دليل على خصوص الدعاء، ولا على خصوص الصلاة على محمدﷺ وآله، ينبغي البحث في ماهية الذكر الواجب، وما يمكن قوله هو:

أولاً: إن المطلوب حصول الذكر بحيث يصدق في الحج تحقيق ذكر معتدّ به لله تعالى عموماً، وذكر كذلك في عرفة (على احتمال)، وفي المزدلفة، وفي أيام العيد والتشريق... بشكل يتناسب عرفاً مع درجة التشديد في الآيات.

ثانياً: لا يوجد ذكر خاص قام عليه دليل معتبر، بل يتحقق بكل ما يصدق عليه ذكر الله تعالى؛ تمسّكاً بالعناوين المأخوذة في ألسنة النصوص.

ثالثاً: ما هو المقصود بالذكر هل التلفظ اللساني أو الحضور القلبي؟

المعروف من الروايات البالغة الكثرة في أبواب الفقه أن الذكر يطلق على التلفظ اللساني، وهذا هو المركوز في أذهان المتشرّعة، كما تفيده بعض روايات الباب هنا.

أما ما قاله الملا صالح المازندراني ـ نقلاً عن القرطبي ـ من أنّ الذكر الكثير المأمورين نحن به في آية الذكر الكثير ليس لسانياً؛ للقطع بعدم وجوب ذكر كثير كذلك، بل قلبي، وأنّه يعني الإيمان بالله وإدامة ذكره بالقلب حقيقةً أو حكماً أو ذكر الله عند القيام بالأفعال[1].. فيرد عليه أنّه لو تمّ في تلك الآية، فلا يعلم تماميته فيما نحن فيه.

٤٧٦، ٤٨٠، ٤٨٢، ٥٢٦، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣٨ـ ٥٤٢، ٥٥٩ ـ ٥٦١ و...

١. الملا صالح المازندراني، شرح أصول الكافي ١٠: ٢٨٢.

وقد احتمل الطوسي في التبيان عند تفسير آية: ﴿كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ﴾ أن يكون المراد منه العلم وهو خلاف الظاهر، كما احتمل حضور المعنى للنفس قولاً أو غيره، مقوماً الأدعية لله في تلك المواطن[١].

وذكر العلامة الطباطبائي أن الذكر للقلب واللفظ حاكٍ عنه[٢]، والظاهر أنّ هذا هو المطلوب الأصلي والمقصد الشرعي الأولي، كما يستفاد من روايات عديدة، بل ومن مثل آية: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي﴾ على بعض التفاسير.

والذي يبدو أنّ قوله ﴿كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ﴾ يشكّل قرينة على أنّ الذكر اللساني مطلوب، بعد ضمّ ما كان يفعله العربي في الجاهلية من التفاخر اللساني، وإن كان الهدف الأسمى هو الحضور القلبي.

رابعاً: الذكر واجب في الحج بالبيان الذي سبق، إلا أن تركه لا يوجب الإخلال بالحج؛ لعدم دليلٍ على كونه من أجزائه أو أركانه، بل الدليل أقصى ما يدل على كونه واجباً في ظرف الحج، وقد تقدّمت دلالة بعض الروايات على عدم بطلان الحج أو غيره بترك الذكر، والله العالم.

---

١. الطوسي، التبيان ٢: ١٧٠.

٢. الطباطبائي، الميزان ٢: ٨٠.

نظرية الترابط بين الأفعال

استعراض لنماذج في باب الحجّ

تمهيد

ثمّة أهمية كبيرة لدراسة العلاقة بين إنجاز الواجبات وإنجاز المستحبّات، وكذلك بين ترك المكروهات وترك المحرّمات و... فقد يفضي فعل نقوم به يكون واجباً إلى ترك مستحبّ، وقد يفضي فعل المستحبّ إلى تركنا الواجب، ليس هذا فحسب، بل قد يؤدّي فعلنا للمستحبّ إلى ترك الآخرين للواجب، أو العكس، وهكذا في باب المحرّمات والمكروهات، ممّا يستدعي دراسة أوجه العلاقة والارتباط بين هذه الإنجازات المتنوّعة.

وتتخطّى هذه القضية البُعد الفردي في الأمر إلى بُعد اجتماعي، كما سوف نركّز على بعض الأمثلة في الصفحات القادمة إن شاء الله تعالى؛ فمثلاً قد يؤدّي تقديم الآلاف ممّن أنجزوا سابقاً حجّة الإسلام الواجبة.. تقديمهم طلبات للحجّ، إلى الحيلولة دون حصول الآلاف ممّن وجبت عليهم حجّة الإسلام، نتيجة نظام التحديد والقرعة المستخدَمَين في الجملة في أيّامنا هذه على الحجيج، طبقاً للقوانين التي سنّتها وأجرتها المملكة العربية السعودية في العقدين الأخيرين، فهل يوجب هذا الأمر تحريم تقديم الطلبات للحجّ المستحبّ لأنّه يحول دون أداء الآخرين للواجب الشرعي فيكون صدّاً عن سبيل الله أم أنّ الموقف يندرج ضمن معايير أُخرى؟!

وكفى هذه المسألة الكثيرة الابتلاء لبيان أهمّية هذا الموضوع وضرورة دراسته.

ويجب أن نشير في بداية هذا البحث المتواضع إلى أنّ بحثنا هنا سوف يدور حول ما يمكن أن تقدّمه لنا القواعد والأصول والمعايير العامّة في الشريعة الإسلامية وأصول الفقه الإسلامي، أمّا التطبيقات ووجود أدلّة خاصّة في هذا المورد هنا أو هناك يمكنها

أن تغيّر مسار القاعدة أو القواعد، وكذلك تحديد هل هذه القاعدة أو تلك تجري في هذا المورد أو ذاك؟ فهذا أمرٌ يرجع إلى الأبحاث الفقهيّة الفرعيّة التي قد تختلف في معطياتها ونتائجها.

كما تجدر الإشارة هنا إلى عدم إفراد الأصوليّين والفقهاء بحثاً مستقلاً لدراسة طبيعة علاقة الأفعال بعضها ببعض؛ إلّا أنّ أغلب هذه الصور معلومٌ قواعديّاً في كلماتهم، يمكن التعرّف عليه بتحليل نظرياتهم في أُصول الفقه وفي الفقه أيضاً.

الهيكلية العامّة لافتراضات الدراسة

ويمكن تصوّر أصل الموضوع في صورتين اثنتين جامعتين:

الصورة الأُولى: أن يكون فعل الطرف الأوّل للتكليف الأوّل مؤدّياً إلى تركه التكليف الثاني، فالفاعل والتارك في هذه الصورة شخصٌ واحد، لا اثنين، كما لو أدّى فعله لواجب شرعي مثل الصلاة إلى ترك مستحبّ وهكذا..

الصورة الثانية: أن يكون فعل الطرف الأوّل للتكليف الأوّل مؤدّياً إلى ترك طرف آخر للتكليف الثاني، سواء كان هذا الترك عمدياً أو قسرياً أو.. فالفاعل والتارك هنا اثنان كما صار واضحاً.

ويجب أن نشير إلى أنّ قصدنا بكلمة «ترك» و«فعل» في الصورتين، يشمل صورة ترك واجب أو مستحبّ أو فعل حرام أو مكروه، وبعبارة جامعة: المراد بالترك مطلق التخلّف عن مفاد تكليف شرعي، فقد يكون في فعل الطرف الأوّل لحرامٍ مّا بحيث يؤدّي إلى فعل الطرف الثاني الحرام، وكذا الواجب، وبهذا يتبيّن أنّ صور هذه المسألة كثيرة جدّاً، كما سوف نلاحظ بعضه.

١. الترابط بين أفعال المكلّف نفسه

والبحث في الصورة الأُولى فيه عدّة حالات:

الحالة الأُولى: أن يؤدّي فعل الفاعل إلى تحقيق موضوع حكم آخر في حقّ نفسه، كأن ينذر شكراً لله أن يوفّر لنفسه مبلغاً ماليّاً لصرفه في وجوه الخير والطاعة، ثم يفي بهذا

النذر، فتتحقّق الاستطاعة منه فيجب عليه الحجّ، فهنا كان فعل الواجب محققاً لموضوع واجب آخر. وكذلك الحال في جمعه المال بوصف ذلك فعلاً مباحاً فيحصل بذلك سبب الاستطاعة، فيكون من باب إنجاز المباح المفضي إلى تحقيق موضوع الواجب.

وصور هذه الحالة كثيرة جدّاً والحكم فيها واضح؛ فإنّ فعليّة الحكم الثاني منوطة بتحقّق موضوعه، بصرف النظر عن مبرّرات هذا التحقّق، أي سواء جاء هذا التحقّق من إطاعة واجب آخر أم غيره. نعم، لو أخذ في تحقّق موضوع الحكم الثاني قيد أن لا يكون ذلك عبر طريق خاصّ، كالحرام مثلاً، لم يتحقّق موضوع التكليف الثاني حينئذٍ؛ لانعدام أحد قيوده وأركانه فيما لو كان الفعل الأوّل مخالفاً لتكليفٍ شرعي إلزامي.

وفي صور الحالة الأُولى هذه، يظلّ التكليف الأوّل على حاله، فإنّ إفضاء امتثاله إلى تحقّق موضوع تكليف آخر لا يغيّر من حكمه شيئاً؛ وذلك أنّه لن يصير بذلك مقدّمةً لواجب ولا لحرام، لفرض أنّه صار بامتثاله مقدّمةً وجوبيّةً لا وجوديّة، فلا يشمله قانون التلازم ـ لو قلنا به على المستوى الشرعي ـ بين المقدّمة وذيها، لا في طرف الحرمة ولا في طرف الوجوب.

الحالة الثانية: أن يؤدّي فعل الفاعل إلى عدم انعقاد موضوع حكم آخر، بمعنى الحيلولة دون انعقاده، فقد كان لولا الفعل الأوّل في طريق الانعقاد لكنّ حدوث هذا الفعل حال دون انعقاده لسببٍ أو لآخر، كما لو قدّم مقداراً من المال لأحد أقربائه أو أصدقائه على نحو الهديّة المستحبّة التي تليق بشأنه، فأدّى ذلك إلى حلول الحول عليه وهو لا يملك فاضل المؤونة، الأمر الذي يلغي ـ أي يحول دون تحقّق ـ موضوع وجوب الخمس في أرباح المكاسب عليه، أو قدّم هذه الهدية قبل حلول أشهر الحج، وبنينا على أنّ الاستطاعة يُشرط فيها أن تكون متحقّقةً ولو في أوّل هذه الأشهر، فإنّ فعله لمستحبّ الصدقة أو الهدية أو الانفاق على العيال على نحو التوسعة، قبل مجيء أشهر الحج حال دون انعقاد الاستطاعة بالنسبة إليه.

وفي هذه الحالة لا إشكال في بقاء فعله الأوّل على حكمه الطبيعي ولا يغيّر من حكمه صيرورته سبباً للحيلولة دون انعقاد موضوع الحكم الآخر؛ وذلك أنّه لا يجب

على المكلّفين أن يحقّقوا موضوعات الأحكام؛ لأنّ الحكم لا يبعث نحو موضوعه كما تقرّر في علم أصول الفقه، وهذا معناه أنّه لا يوجد خطاب متّجه نحو المكلّف يحمّله مسؤوليّة تحقيق الموضوع حتّى يعارض أو يزاحم الخطاب الموجّه في التكليف الأوّل الذي حال دون تحقق موضوع التكليف الثاني، فيظلّ التكليف الأوّل على حاله حينئذٍ بلا معارض ولا مزاحم، كما لا يتحقّق التكليف الثاني ممّا يرفع مسؤوليّته عن كاهل المكلّف على نحو الدفع؛ لأنّ المفروض أنّ موضوعه لم ينعقد بسبب حيلولة امتثال التكليف الأوّل دون تحقّقه.

نعم، إذا كان موضوع الحكم الثاني ممّا تعلّق به ـ لا بوصفه موضوعاً ـ حكمٌ شرعي خاصّ، كما لو نذر أن يجمع المال للحجّ، عارض هذا الحكم الخاصّ مفاد الحكم الأوّل أو زاحمه، فدليل استحباب الهدية يطالب المكلّف بالإهداء، فيما دليل وجوب الوفاء بالنذر يُطالبه بالحرص على المال كي يتسنّى له تحقيق مقوّمات السفر هذا العام، فيقع التزاحم، ويقدَّم الأهمّ، وفي مثالنا هو الواجب لتقدّمه على المستحبّ، وتجري قواعد باب التزاحم حينئذٍ.

الحالة الثالثة: أن يؤدّي فعل الفاعل إلى إعدام موضوع الحكم الثاني، بمعنى أن يكون موضوع الحكم الثاني متحقّقاً، لا يوجد ما يحول دون أصل انعقاده، إلّا أنّ بقاء تحقّقه منوط بجملة عناصر موضوعيّة، فالإقدام على الفعل الأوّل وفاءً للتكليف الأوّل سوف يؤدّي إلى انعدام موضوع التكليف الثاني، ومثال ذلك أن تتحقّق الاستطاعة لكنّه يقوم بالتصدّق المستحبّ على الفقراء قبل حركة القوافل ممّا يُعدم قدرته على السفر، أو يكون عنده الماء ويدخل وقت الصلاة فيريق الماء ويُعدم موضوع التكليف بالوضوء، ممّا يجعله يُعجّز نفسه عنه.

ومن هذه المسألة ما يسمّى في أُصول الفقه بالتعجيز، إلّا أنّ صورة بحثنا لا تختصّ بحالة العجز، كما في مثال الوضوء المتقدّم، وإنّما تشمل حالة انعدام الموضوع للحكم الثاني مع قدرة المكلّف على الإتيان بالمتعلّق، كما لو فرضنا قدرته على الذهاب إلى الحجّ ماشياً متسكّعاً لا زاد ولا راحلة معه، فهنا لا يوجد تعجيز عن امتثال متعلّق التكليف، وإنّما انعدام الاستطاعة، طبقاً لاعتبارها الزادَ والراحلة.

وفي هذه الحالة تارةً يفرض الفعل الأوّل الموجب لانعدام الموضوع مباحاً، وأُخرى يفرض قد تعلّق حكم شرعي به من الأحكام الأربعة الأُخرى، وفي المقابل تارة نفرض موضوع الحكم الثاني قد أخذ في تنجيزه التكليف الثاني البُعدُ الحدوثي فيه، وأُخرى يفرض ضرورة البُعدين الحدوثي والبقاء.

أ ـ فعلى تقدير كونه مباحاً بالإباحة بالمعنى الأخصّ، فإن أخذ تنجيز الموضوع بوجوده الحدوثي فقط، بمعنى أن يكون حدوث الموضوع ـ ولو انعدم بعد ذلك ـ كافياً في التنجيز، ظلّ الحكم الثاني على حاله، لفرض تحقّق مبرّر تنجّزه وفعليّته وهو البُعد الحدوثي لموضوعه، إلّا أنّ الكلام في الفعل الأوّل فهل يتغيّر حكمه من الإباحة بعد لحاظ أدائه إلى ما أدّى إليه؟

والجواب بالعدم، إلّا إذا أوقع المكلّف في أمر لا يجوز إيقاعه فيه، فيصبح حراماً على تقدير القول بحرمة مقدّمة الحرام وهكذا...

ب ـ وأمّا على تقدير كونه مباحاً بالإباحة بالمعنى الأخصّ، لكن أخذ تنجيز الموضوع بوجوده الحدوثي والبقائي معاً، فهنا يسقط التكليف الثاني لفرض انعدام موضوعه بانعدامه في مرحلة البقاء، إذا لم يكن قد حان زمن التكليف الثاني، وإلّا فإنّ هذا التعجيز وإعدام الموضوع يصدق عليه عنوان التخلّف عن أداء الواجب؛ فالمفروض أنّ الواجب قد صار فعلياً وأنّه قد تحقّق وقته وتوجّه خطابه التنجيزي إلى العبد، وهو لم يمتثل، وبدلاً من أن يطيع أعدم الموضوع، فهنا حتّى لو كان الخطاب لا يتوجّه إليه بعد ذلك لانعدام الموضوع، إلّا أنّ العقاب على مخالفة الحكم يجري في حقّه على تقدير التنجيز، وهذا معنى القاعدة التي أصّلها الأصوليّون، والتي تقول: إنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإنّما ينافيه خطاباً، فهذا العبد إذا أمكنه الإتيان بالفعل الثاني من بعد سقوط موضوعه، فلا دليل يلزمه بهذا الإتيان، لفرض انعدام فعليّة الحكم حينئذٍ، إلا على بعض النظريات الأصوليّة التي تميّز بين الفعليّة والفاعلية في المقام، كما يذكره السيد محمد باقر الصدر[1].

---

١. انظر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

ومعنى ذلك انقلاب الإباحة في الفعل الأوّل إلى حرمة، لتعنونه بعنوان المقدّمة للتخلّف عن الواجب الآخر الذي تحقّق موضوعه حسب الفرض، فيكون هذا العنوان الثانوي مقدّماً على العنوان الأوّلي الذي كان يحكم بالإباحة في هذا الفعل.

هذا على تقدير كون التكليف الثاني إلزامياً، وإلّا فلا حرمة كما هو واضح.

ج ـ أمّا إذا كان الفعل الأوّل المفضي إلى انعدام موضوع التكليف الثاني محكوماً بأحد الأحكام الأربعة، فإن أخذ البُعد الحدوثي والبقائي فلا محذور وترتّبت الآثار التي تحدّثنا عنها سابقاً، وظلّ الحكم الأوّل على حاله، أمّا لو أخذ البُعد الحدوثي فقط، ترتّب ما تقدّم إذا كان الحكم الأوّل هنا غير إلزامي؛ لتقدّم الثاني بملاك الأهمّية عليه إذا كان إلزامياً، وأمّا إذا كان إلزامياً أو لم يكن الثاني إلزامياً أيضاً، وتنجّز التكليف الثاني ودخل وقته، جرت قاعدة التزاحم بين التكليفين؛ لأنّ حفظ أحدهما سوف يلغي الآخر، فيُقدَّم الأهمّ منهما عند الشارع، ويعمل به، لفرض عدم إمكان امتثالهما معاً. نعم، إذا كان أحدهما في فسحة من الوقت وأمكن إجراء الثاني في هذه اللحظة ولو مع عدم القدرة على الأوّل فيها، ثمّ تجدّدت الاستطاعة للذي فات، وذلك ضمن الوقت، فهنا يمكن الجمع بينهما بلا أيّ محذور حينئذٍ.

الحالة الرابعة: أن لا يؤثر الفعل الأوّل في موضوع الفعل الثاني، لا إيجاد ولا إعداماً ولا دفعاً ولا رفعاً، فيكون حيادياً تجاهه، على مستوى موضوع الحكم، ومن الواضح في هذه الحالة أنّه لا يؤثر عليه، نعم، قد يعلم المكلّف أنّه لو فعل الفعل الأول فسوف ينبعث عنده داعي الفعل الثاني، بحيث لو لم يُقدم على الفعل الأوّل يحتمل أن لا يقدم على الثاني، والعكس هو الصحيح فلو أقدم على الفعل الأوّل فلن يقدم على الفعل الثاني، وهنا على تقدير إلزامية الفعل الثاني في وقته، قد يغدو واجباً عليه تحقيق الفعل الأوّل حتى لو كان مباحاً أو مستحباً، أو يحرم عليه حتى لو كان كذلك، وذلك من باب مقدّمة الواجب وما لا يكون الواجب إلا به فهو واجب، أو من باب مقدّمة الحرام، إذ هو يعلم أنّه لو لم يقم بالفعل الأوّل فلن يقوم بالفعل الثاني، أو العكس بحيث لو قام بالأوّل قام بالثاني، والمفروض وجوبه عليه أو حرمته، فيجب عليه الفعل الأوّل، لتقوّم

الفعل الثاني به، حتى لو كان هذا التقوّم على مستوى انعقاد النيّة وحصول الشوق إلى تحقيق الفعل الثاني.

وهذه الحالة لها أمثلة كثيرة، فقد يعلم المكلّف أنّه إذا صادق زيداً من الناس فسوف تضمحلّ في نفسه بواعث الإيمان، ويقصر عن فعل الواجبات، أو إذا عمل في الوظيفة الفلانية فسوف تعوقه ـ ولو في المستقبل ـ عن تحصيل سائر الواجبات، أو أحرز أنّه بذهابه إلى المسجد ورفقته للمؤمنين فيه، سوف تشتعل في نفسه جذوة الإيمان، ويقوم بفعل الواجبات الأخرى بحيث إنّه لن يفعلها لو لم يحصّل مثل هذه المقدّمة، فلا يبعد في هذه الحالات ـ ولو كان التأثير مستقبلياً ـ أن يجب عليه أو يحرم هذا الفعل الآني الذي سيترك أثراً على أفعاله المستقبلية.

ويكفي هنا الصدق العرفي في مفهوم المقدّمية بحيث يرى العقلاء أنّه مسؤول عمّا فعله، لا ما إذا رأى العرف والعقلاء وجود الفاصلة بين الفعل الأوّل والثاني، بحيث لم ينسبوا التقصير في الثاني إلى الأوّل، بل إلى نية الفاعل أو عزيمته، كما لو أحرز ـ بالإحراز الإجمالي ـ أنّه سوف يقع في الحرام لو تزوّج، بحيث قد يؤذي زوجته، ففي هذه الحالة لا يرى العرف ـ إلا في حالات نادرة ـ أنّه بزواجه قد حقّق مقدمة عصيانه أو إحدى معاصيه، بل ينسبون ذلك إلى تقصيره بعد زواجه، وإلا لو أخذ بمثل هذه الإحرازات الإجماليّة للزم تحريم أمور كثيرة يُعلم من الشريعة عدم تحريمها.

ويمكن القول: إنّ العرف والعقلاء يوازنون هنا بين المصالح والمفاسد وبين صور المعاصي، فيرون أنّه لو لم يقدم على الزواج أو الوظيفة ـ مثلاً ـ فسوف يقع في معاصي أو مفاسد أخرى، لهذا يرون أنّه يجوز ـ أو قد يجب عليه ـ الزواج أو العمل الفلاني مع إلزامه برعاية نفسه فيما بعد الدخول في هذا العمل، أو يقولون: إنّ هذه الإحرازات المستقبلية لا يعتدّ بها في مثل هذه الموارد لعدم ضبطها؛ إذ يلزم منها تعطيل الحياة، والإخلال بالنظام، ما دام يحرز كلّ فردٍ ذلك؛ لهذا لم يتصوّر أحد من الفقهاء التحريم هنا، إلا في حالات خاصّة لها ظروفها الاستثنائية في العرف وعند العقلاء.

٢. الترابط بين أفعال المكلّفين مع بعضهم

أمّا الصورة الثانية التي يترك فيها فعل أحد الشخصين تأثيره على الشخص الثاني،

كما في مثال الحجّ الذي فرضناه مطلع البحث، فيقع الحديث عنها في حالات عديدة، ففعل كلّ من الطرفين قد يكون إلزامياً، وقد يكون غير إلزامي، كما أنّ تأثير فعل الطرف الأوّل قد يكون إيجابياً، بمعنى أن يساعد على امتثال الطرف الثاني للتكليف، وقد يكون سلبياً، بمعنى أن يساهم في تخلّفه عنه، كما أنّ تخلّف الثاني قد يكون عن اضطرار وقد يكون عن عناد تتوسّطه النيّة والإرادة أو لا تتوسّطه، كما قد يلغي فعل الطرف الأوّل موضوع الثاني وقد يحقّقه وقد يحول دون انعقاده، كذلك قد يكون فعل الطرف الأوّل في نفسه جائزاً وقد يكون حراماً.. إلى ما شاء الله تعالى من الصور والفروض التي تخرج عن طاقة هذا البحث المبنيّ على الإيجاز والاختصار، لكنّنا سنحاول رصد معالم الموضوع منهجيّاً في رؤية أُصوليّة مستوعبة إلى حدٍّ ما، فهنا عدّة حالات:

الحالة الأُولى: أن يكون ما قام به الطرف الأوّل معصيةً لله تعالى، إمّا بتخلّف عن واجب أو بفعلٍ لمحرّم، ويترك هذا الفعل تأثيره على فعل الآخرين، فهنا:

أ ـ أمّا فعله لنفسه، فقد كان معصيةً حسب الفرض فيكون غير جائز؛ لعدم موجب للخروج عن مقتضياته، إلّا في حالة واحدة، وهي أن يتحوّل هذا الفعل إلى مقدّمة واجب على الفرد نفسه بلحاظ فعل الآخرين، ويكون ذلك الواجب أهمّ من هذا الواجب أو الحرام، كما لو فرضنا أنّ تخلّف زيد عن الحجّ سوف يؤدّي إلى إقلاع عمرو عن قتل أحد المؤمنين، ففي مثل هذه الحال يمكن تصوّر تغيّر حالة الفعل بالنسبة للطرف الأوّل، ليصير جائزاً أو واجباً تبعاً لقانون التزاحم وتطبيقاته، نعم قد يُضاف إلى حيثيّة العصيان في هذا الفعل إفضاؤه إلى عصيان الآخرين، كما لو كان تخلّفه عن أحد أعمال الحجّ باعثاً على تخلّف الآخرين عن عمد، فإنّه وإن لم يكن الجزء الأخير للعلّة التامّة لعصيان الآخرين إلّا أنّه يصدق عليه عرفاً المساعدة على الحرام والإعانة عليه مع التفاته، فيكون مشمولاً لقاعدة حرمة الإعانة بناءً على القول بها، وقد لا يكون عدم امتثال الطرف الثاني عن عمد حتّى يكون إعانةً على الحرام، بل عن اضطرار؛ فهنا يصدق أنّ فعل الطرف الأوّل للمعصية كان صدّاً عن سبيل الله سبحانه، كما لو استؤجر لإيصال الحجيج من بلده إلى مكّة لكنّه تخلّف عن هذا الواجب الشرعي الملزم

به بمقتضى عقد الإجارة، وفُرض أنّه لا سبيل لهؤلاء الحجيج للذهاب إلى مكّة غيره، فيكون عصيانه لوجوب الوفاء بعقد الإجارة ممّا يصدق عليه الصدّ عن سبيل الله، لأنّ المفروض أنّ الحجيج قد تعلّقت الأحكام بهم، فالحيلولة دون وصولهم صدّ عن سبيل الله، اللهم إلّا إذا قيل: إنّ الصدّ أخذ فيه حيثيّة المانع لا انعدام المقتضي والوسيلة.

ب ـ وأمّا بالنسبة للطرف الثاني، فالمفترض أنّه غير معني بعصيان الآخرين، لكن:

١ـ قد يكون هذا العصيان موجباً لتحقّق موضوع واجب آخر على الطرف الثاني، كما في حالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنّ عصيان الطرف الأوّل قد يحقّق تمام موضوع هذا الوجوب، فيصبح الثاني ملزماً شرعاً بأداء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حقّ الأوّل، وهذا معناه أنّ تحقيق معصية الآخرين لموضوع تكليف شرعي على الطرف الثاني وارد.

٢ـ وقد يكون عصيان الطرف الأوّل دافعاً للتكليف عن الطرف الثاني، كما لو كان الطرفان معاً قد شرطا في تسليم الثمن أن يحجّ الطرف الأوّل هذا العام، فإنّ عدم حجّه سوف يحول دون تحقّق موضوع وجوب التسليم على الطرف الثاني.

٣ـ كما قد يكون عصيان الطرف الأوّل رافعاً لموضوع التكليف عن الطرف الثاني، فهنا يسقط التكليف عن كاهل الطرف الثاني لفرض انعدام موضوعه، ولا معنى للحديث هنا عن فرضيّة التعجيز؛ لأنّ المفروض أنّ الطرف الثاني لم يعجّز نفسه وإنّما أُعجز عن أن يقوم بالواجب، فلا مسؤولية عليه ولا عقاب ولا خطاب.

٤ـ وقد يكون عصيان الطرف الأوّل موجباً لتعمّد الآخرين المعصية ولو عن تقصير منهم، كما في الشخص الذي يتخلّف عن أداء فريضة الحجّ، ويكون له أنصاره وأتباعه ـ من أهل عشيرته أو حزبه ـ فيتّخذون موقفه عناداً ولجاجاً، فهنا تصدق المعصية على الطرفين معاً، ولا تختصّ بالطرف الأوّل حتّى لو تعنون ـ كما قلنا سابقاً ـ بالإعانة على الإثم؛ لأنّ عصيان الآخرين ـ كائناً من كانوا ـ ليس مبرّراً لعصيان الإنسان نفسه ما دام التكليف منجّزاً في حقّه.

نعم إذا كانت معصية الأوّل موجبةً لتوهّم الآخرين عدم توجه تكليفٍ ما إليهم فتركوه لا عن عناد بل عن جهل وقصور، لم يكن عليهم في ذلك حرج إلّا إذا كانوا

مقصّرين في التعلّم، ويلحق الطرف الأوّل العاصي حرمة إضافية على تقدير معرفته بجهلهم وتوهّمهم حيث كان يجب عليه تعليمهم وإرشادهم إلى عدم الترابط بين فعله وفعلهم، فعدم قوله هذا لهم مع التفاته للأمر معصيةٌ أُخرى ناشئة عن إيهام الآخرين وإبقائهم في الجهل، مع أنّ وظيفة تعليم الجاهلين ثابتة شرعاً إلى جانب وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بناءً على التفكيك بينهما على ما هو المشهور.

الحالة الثانية: أن يكون فعل الطرف الأوّل مباحاً أي غير إلزامي، بمعنى أنّه لا هو بالمعصية ولا هو بأداء للواجب الشرعي، فهنا تارة يعكس أثراً إيجابيّاً على أفعال الآخرين، وأُخرى أثراً سلبيّاً، وثالثة يكون حيّاديّاً بالنسبة إليها لا يؤثّر فيها لا سلباً ولا إيجاباً.

كما أنّه تارةً يحقّق موضوعاً وأُخرى يُعدمه وثالثة يحول دون تحقّقه بالنسبة لأفعال الآخرين.

أ ـ فإن ترك أثراً إيجابياً فبها ونعمت، يظلّ على الإباحة حينئذٍ، إلّا إذا صار مقدّمةً لواجب فتلحقه قواعد مقدّمة الواجب، فإن كان الفاعل ملتفتاً قاصداً كان مطيعاً على الكلام الموجود في أصول الفقه في الإطاعة والثواب في باب الوجوب الغيري.

ب ـ وإن ترك الفعل أثراً سلبيّاً على الآخرين، بأن أوقعهم في معصية أو في تخلّفٍ عن واجب، فإن لم يكن الفاعل ملتفتاً إلى ذلك فلا شيء عليه، أمّا إذا كان ملتفتاً فإن كان فعلهم لا عن عناد بحيث توجد علاقة اضطرار أو إلجاء إلى الفعل ولو عرفاً، صار الفعل حراماً لكونه إمّا صدّاً عن سبيل الله أو إعانةً على الإثم، أمّا إذا توسّط بين الفعل المباح لزيد و الحرام لعمرو نيّة عمرو وعناده بحيث لا يُنسب الفعل الحرام إلى زيد لا بالمباشرة ولا بالواسطة ولا بالإعانة و.. فإنّه لا يغدو المباح حراماً بذلك كما هو واضح، بل تكون الحرمة لاحقة لفعل الطرف الثاني، نعم قد يُلزم الفاعل للمباح بتركه مع علمه بالأمر من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع تحقّق سائر شروطه، ولم يكن هناك سبيل آخر للأمر يُعمل به.

ج ـ أمّا إذا كان الفعل حياديّاً إزاء أفعال الآخرين، فلا محالة يظلّ على حكمه الأوّلي بالإباحة، لعدم عروض عنوان يغيّر حكمه، فيما تظلّ الأحكام على الآخرين على حالها.

د ـ وأمّا إذا أثّر الفعل في موضوع حكم يلحق أفعال الآخرين:

١ـ فإذا حقّق موضوعاً لحكم آخر ـ كائناً ما كان ـ ثبت الحكم الآخر على صاحبه، لتحقّق موضوعه، ولا شيء على الفاعل الأوّل. نعم، للطرف الثاني أن يسعى دون فعل الأوّل لفعله المباح حسب الفرض كي يحول دون تحقّق الموضوع؛ لأنّه لا يكون عاصياً بذلك ما دام الحكم لم يصر فعليّاً بعدُ.

٢ـ أمّا إذا حال دون تحقّق موضوع، فالأمر كذلك أيضاً؛ يظلّ على حاله فيما لا يلحق الحكم الثاني الطرف الثاني لفرض عدم تحقّق الموضوع في حقّه، والحيلولة دون فعليّة الأحكام على الآخرين لا دليل يثبت حرمتها ما لم تكن الحيلولة نفسها ـ كفعل بقطع النظر عن وصف الحيلولة ـ متعنونةً بعنوان المعصية، فيلحقها حكمٌ آخر خارج عمّا نحن فيه.

٣ـ أمّا إذا أعدم موضوع حكم كان موجوداً وفعليّاً، فمقتضى القاعدة عدم وجود أي مشكلة، إلّا من ناحية الصدّ عن سبيل الله، ومثال ذلك أن تحصل الاستطاعة للمكلّف لكنّ المطارات توقف إقلاع طائرة هذا المكلّف بحيث لا يمكنه السفر بعد ذلك، ونبني في باب الاستطاعة على أنّ تخلية السرب مفهوم مقوّم للاستطاعة نفسها، ففي هذه الحال امتناع المطار عن السماح للطائرة بالإقلاع إعدامٌ لموضوع الحكم وهو تخلية السرب حيث كانت متحقّقةً حسب الفرض، فهذا يوجب سقوط وجوب الحجّ عن المكلّف من جهة، كما أنّ إقفال المطار في حدّ نفسه ليس محرّماً، لكنّه قد يصدق هنا التحريم من باب الصدّ عن سبيل الله، إذ بهذا الفعل سيُصدّ عددٌ من الحجيج عن سبيل الله ويمنعون عن أداء فرائضهم، فبقطع النظر عن القواعد الموجودة في باب الحكم والموضوع، قد يصدق عرفاً هنا أنّه إذا لم يكن هناك مبرّر شرعي بمنع إقلاع الطائرة يكون هذا المنع حراماً، وكذلك مسألة إعطاء تأشيرة الدخول وغير ذلك، إلّا إذا قيل بأنّ عنوان الصدّ عن سبيل الله من العناوين القصدية بمعنى أنّه لابدّ للفاعل ـ حتّى يصدق عليه أنّه صادٌّ عن سبيل الله ـ أن يكون قاصداً لذلك ملتفتاً إليه متعمّداً راغباً في أن لا يحجّ هذا النفر من الحجيج فيحول دون إقلاع الطائرة، أو لا يعطي تأشيرة الدخول، وهكذا، فبناءً على أخذ القصدية يصبح هذا الفعل المباح ـ وهو الحيلولة دون

إقلاع الطائرة ـ حراماً مع هذا القصد لا بدونه.

ولا يخفى أنّ المثال الذي مثّلناه غير مأخوذ فيه وجود أيّ عقد بين شركة الطيران وبين الركّاب، وإلّا لحقت الأمر أحكام إلزاميّة أخرى تتّصل بباب العقود والمعاملات.

الحالة الثالثة: أن يكون الفعل الذي قام به الطرف الأوّل أداءً لواجب أو تركاً لحرام، ومن الواضح أنّ هذا الفعل في حدّ نفسه إطاعةٌ للمولى سبحانه وتعالى، لكن مع ذلك قد يترك تأثيراً على أفعال الآخرين وسلوكهم، فتارةً يكون إيجابيّاً وأُخرى سلبيّاً وهكذا..

١ـ قد يؤثّر أداء الإنسان لبعض الواجبات على تشجيع الآخرين وحثهم على فعلها والتقيّد بها، ومن الواضح في مثل هذه الحالة أن يكون فعله على حاله، بل لو قصد بفعله هذا أيضاً حثّ الآخرين والتفت ربّما يتضاعف الثواب من ناحية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ لا شكّ أنّه سوف يكون بفعله آمراً ناهياً، بل إنّ بعض الفقهاء القدامى كان يفسّر «اليد» في روايات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بامتثال الآمر الناهي للتكاليف الشرعيّة ليكون قدوةً لغيره، كما يظهر ـ على ما قيل ـ من سلار الديلمي في «المراسم العلوية»[1]، ومعه فلا إشكال في بقاء كلّ شيء من طرف الفاعل الأوّل على حاله، بل قد يصبح عمله هذا مجمعاً لأداء وظيفتين شرعيّتين، هما: الحجّ والأمر بالمعروف، أو الصلاة والأمر بالمعروف و... كما أنّ الطرف الآخر المنفعل تبقى الأحكام في حقّه على حالها، بل يشتدّ الأمر عليه بعد ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من طرف الآخرين في حقّه، ممّا فيه المزيد من إلقاء الحجّة عليه.

٢ـ وقد يفعل الإنسان الواجبات ويترك المحرّمات دون أن يكون لذلك أيّ تأثير على أفعال الآخرين لا سلباً ولا إيجاباً، ومن الواضح أنّه لا موجب من طرف الآخرين لإيجاد تغييرات في الفعل وأحكامه وموضوعه، إذ لا يعارضه شيء ولا يزاحمه، وهذا واضح.

١. أنظر: سلار الديلمي، المراسم العلوية: ٢٦٣؛ والعلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٤: ٤٧٤ ـ ٤٧٥؛ والشيخ الطوسي، النهاية: ٢٩٩ ـ ٣٠٠؛ وابن البراج، المهذب ١: ٣٤١.

٣ـ إلّا أنّ القضيّة تكمن في أنّ بعض التكاليف الشرعيّة التي ينجزها الإنسان قد تدفع في الطرف المقابل إلى معصية الله تعالى؛ وأعطي مسبقاً مثالاً من باب المستحبّات، فقد يُحرز الإنسان أنّه لو تزوّج امرأةً ثانيةً مع زوجَته فسوف يوقع ذلك زوجته في غير محرّم من المحرمات، وكذا الحال في الواجبات، فقد يكون ارتداء الحجاب أو التعلّم في المدرسة ـ وأحدهما واجب والثاني مستحبّ في الحدّ الأدنى ـ موجباً لدفع الآخرين لخلع حجاب الفتاة ظلماً وعدواناً؛ ممّا يوقعهم في الحرام، أو يعلم الإنسان أنّه لو حاور شخصاً آخر حواراً، لنفرض أنّه واجب أو مستحبّ، فإنّ الطرف الآخر سوف تصدر عنه مواقف غير شرعيّة بوصفها ردّ فعل سلبي على أداء المؤمن لوظيفته، وهذه قضية عظيمة البلوى.

وهنا، لا موجب للخروج عن عنوان الوجوب والحرمة أو الإطاعة والامتثال، لمجرّد أن الآخرين لا يعجبهم ذلك؛ فإنّ هذا ما تعنيه آية: ﴿وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ﴾[1]، فإنّ روح هذه الآية يدلّ على أنّ الإنسان لا ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار آراء الآخرين ومواقفهم من إيمانه وتديّنه، بل عليه أن يكون في شخصيّته الإيمانية قويّاً عصامياً لا تهزّه رياح آراء الآخرين فيه ومواقفهم، وهذا ما تعطيه بعض الآيات الدالّة على أنّ القرآن يزيد الظالمين انحرافاً وفساداً وهلاكاً، بعنادهم وكفرهم.

نعم، قد تطرأ عدّة عناوين ثانوية توجب تغيير هذا المبدأ الأصيل في الشريعة الإسلامية، وهذه العناوين هي:

العنوان الأوّل: عنوان حفظ حرمة المؤمنين، وهو من العناوين الفقهيّة الأساسيّة، فإذا لزم من أداء واجب أو ترك حرام هتك حرمة المؤمنين، بحيث يصل الأمر إلى حدّ يتعدّى الفرد نفسه إلى حفظ حرمة الجماعة المنتسبة إلى الدِّين الإسلامي، فهنا تحسب المصالح والمفاسد، فإن وصل الأمر إلى حدّ أهميّة ملاك حرمة المؤمنين على الواجب الآخر سقط الوجوب، والعكس هو الصحيح.

ويختلف تشخيص الموارد، ففي القضايا العامّة التي إذا أوكلت إلى آحاد الناس لزم

---

١. المائدة: ٥٤.

الهرج والمرج في التطبيق، يكون المرجع في التحديد هو الحاكم الشرعي المطّلع على حيثيّات الموضوع والحكم معاً، وفي غير هذه الموارد يوكل الأمر إلى الفرد نفسه، شرط أن يكون دقيقاً في حسابه، فلا يبرّر الفرار من التكليف الشرعي بعناوين وأغلفة دينية كما حصل ويحصل كثيراً.

العنوان الثاني: عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيما لو كان ترك الواجب أو فعل الحرام يساعد على ذلك، وكانت شروط الأمر والنهي متحقّقة، فهناك يقع التزاحم بين واجب الأمر بالمعروف والواجب الآخر، على تقدير عدم وجود سبيل آخر للأمر بالمعروف غير هذا السبيل، وهنا تلحظ الأهمّية، فقد تكون أحياناً لصالح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد لا تكون.

العنوان الثالث: عناوين الاضطرار والحرج والتقيّة، فقد يُلحق أداء الواجب بالإنسان عندما يدفع الآخرين كردّ فعل سلبي إلى أذيّته.. قد يلحق به الضرر أو بأحد المؤمنين الآخرين، وكذا قد يكون الإتيان بالواجب نتيجة ردّ فعل الآخرين حرجيّاً، وهكذا، وهنا تطبّق قواعد باب الحرج والتقيّة والاضطرار، شرط أن يكون التطبيق في غاية الدقّة والأمانة، حتّى لا يجري التذرّع بوهم الحرج أحياناً للتفلّت من التكاليف الشرعيّة الإلهيّة.

وإذا لم توجد هذه العناوين الطارئة وأمثالها لم يجز التخلّف عن الإلزامات لعناد الآخرين، قال تعالى: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللهُ بِهَـذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ**﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**...﴾[2]، فوجود الحقّ قد يدفع الآخرين إلى الباطل، ولا يكون ذلك مبرّراً ـ ما لم تطرأ مثل العناوين المشار إليها ـ للتخلّي عن الحقّ، وإلّا كان القرآن حينئذ مسبّباً للضلالة والغواية والعياذ بالله سبحانه، نعم، قد يكون فعل واجب على

---

١. البقرة: ٢٦.

٢. آل عمران: ٧.

شخص موجباً لوهم شخص آخر يوقعه في الحرام الواقعي، وهذا أمرٌ آخر.

من هنا، يظهر الحال في المستحبّات والمكروهات؛ فإنّها قد تؤدّي إلى ردّات فعل على طرف آخر، وما دامت ردّة الفعل ناشئة عن عناد وقصد الباطل مع علمه بكونه باطلاً، فإنّ هذا لا يبرّر التخلّي عنها ما لم تطرأ مثل العناوين السالفة الذِّكر، والتي قد تجمعها قوانين التزاحم العقلائية، نعم إذا أوجبت سقوط الآخرين في الوهم قد تكون مشكلةً من ناحية تغرير الجاهلين، إلّا مع الإلفات بعد فعلها.

نظريّة ترابط الأفعال ودورها في الربط بين الفقه الفردي والمجتمعي

وانطلاقاً من مجمل ما تقدّم، لا يصحّ للإنسان أن يظنّ ـ من الناحية الشرعيّة ـ أنّ أفعاله التي يقوم بها، سواء كانت واجبات أم محرّمات أم مستحبّات أم مكروهات أم مباحات، بمعزل عن الآخرين وردّات فعلهم، بل إنّ الآخر في أيّ فعل من الأفعال له دور أحياناً في عنونة الفعل بعناوين قد تغيّر الحكم، أو تقوّيه، أو تنجّزه، أو تقيّده أو.. وهذا ما يؤكّد تواشج الحياة الفردية والحياة الاجتماعية، وصعوبة فصلهما عن بعضهما البعض، فالأصحّ ـ وما نبحثه أنموذج بسيط لهذا التداخل ـ عدم وجود فقه فردي وفقه اجتماعي، بل ـ وهو ما يظهر من النظريات الأخيرة التي طرحها الإمام الخميني ـ هناك تداخل بين فقه الفرد وفقه المجتمع، فأبسط القضايا الفردية لها بُعد اجتماعي، فأحكام الطهارة تترك أثراً على صرف المياه في الدولة الإسلاميّة لا ينبغي الاستهانة بها، يعرفها مَن يقرأ المشهد من الأعلى، لا مع هذه التجربة الفردية الجزئية أو تلك، وهذه نقطة مهمّة، يفيدنا البحث الذي نحن فيه في أحد تطبيقاتها فقط.

ولعلّ هذا هو ما قصده الإمام الخميني من أنّ تعقيدات الحياة الجديدة يجعل الموضوع الذي يبدو في نظر الفقيه للوهلة الأولى منتمياً إلى دائرة معينة.. يجعله منتمياً إلى دائرة أخرى مختلفة تماماً، عندما يكون الفقيه مطلعاً بدقة على واقع الحال في الحياة الخارجية، فما لم يكن الفقيه حاضراً في الوعي على مستوى الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية.. كيف يمكنه أن يتصوّر المشهد بدقّة ليعطي حكمه الحقيقي الملامس للواقع بالنسبة للمكلّف؟!

وهذا ما يجرّنا إلى موضوع أكثر خطورةً، وهو موضوع المرجعية والتقليد؛ فالفقيه غير المطلع على تعقيدات موضوعات الأحكام في الحياة المعاصرة.. كيف يمكنه أن يكون مرجعاً في التقليد للملايين من الناس؟! وهذا بالضبط ما عناه الإمام الخميني عندما تحدّث عن عدم القبول بعد اليوم بمرجع تقليد يقول بأنه لا علاقة له بالسياسة والاجتماع والاقتصاد وتحدّيات المرحلة على مختلف الصعد؛ فمحض الأعلمية الفنّية الصناعية لا يكفي للتصدّي للمرجعية وإن كان جيداً للغاية لفقيه متضلّع يجيد تحريك القواعد وتوظيف الأصول الاجتهادية.

إذا كانت الفتوى صبّاً للحكم الكلي على موضوعه الكلّي، فإنّ هذا التعريف لها نظري للغاية، فللفتوى بُعد واقعي جزئي عندما تصدر عن لسان المرجع الديني أو قلمه تنزل من رتبة الكلية إلى الاندماج النسبي بالواقع، ويصبح مطلَقها مسؤولاً عن تداعياتها الميدانية؛ لأن فتوى الفقيه تعبّر عن موضوع جزئي ـ نسبياً ـ عنيت: مقيداً بزمان حياة هذا المرجع ومكانها وبالظروف التاريخية المحيطة، فنتائج الأبحاث العلمية شيء، والفتاوى الموجودة في الرسالة التي يراد لها أن تتحرّك عملياً في واقع الحياة شيء آخر، والفقيه غير المرجع؛ لأنه يتحرك في دائرة العنوان الأولي، أما المرجع فلا يمكنه أن يغيب عن دائرة المتغيّر التي تفرض حركةً في العناوين.

هذا، وقد اتّضح موضوع الترابط بين الأفعال على مستوى تحقيق موضوع حكم آخر في حقّ الطرف الثاني، أو الحيولة دون حكم آخر أو انعدام موضع حكم آخر، في مختلف الصور؛ فلا نكرّر ولا نعيد، آملين أن تكون هذه الدراسة المتواضعة محاولة أولى لانتباه الباحثين في الفقه أكثر إلى تأثيرات الأفعال على بعضها بعضاً بما يساعد على تكوين فقه مجتمعي إن شاء الله تعالى.

كلمة أخيرة

بعد هذه الجولة المتواضعة في بعض قضايا فقه الحج، بدا لنا أنّ هناك بعض الملفات البحثية في الفقه الإسلامي تحتاج إلى إعادة بحث مركّز، لاسيّما في ضوء نصوص الكتاب الكريم؛ فبحث فقه الجدال في الحج أرشدنا إلى معطيات النص القرآني في هذا المجال بوصفه مصدراً تشريعياً مقدّماً على السنّة الشريفة بأحد معاني التقديم.

نتمنّى من خلال هذه الإطلالة العابرة على بعض قضايا الحج أن تتحرّك الأقلام لدراسة كثير من مسائل الحج التي نأمل أن ندرسها في الحلقات القادمة بعون الله تعالى، مثل ذبائح منى، وتحديد مكان الذبح، ومصرف هذه الذبائح، ومثل مستجدات التغيير الجغرافي في السعي والجمرات والتي حدثت في السنوات الأخيرة، وكذلك أصل موضوع المواقيت ودراسة الطروحات الجديدة التي تتحدث عن تاريخية هذه المواقيت بوصفها مجرد طرق كانت متداولة لحركة القوافل إلى مكّة في سالف الزمان.

أسأل الله تعالى في ختام هذه الحلقة من مباحث الحج أن أوفّق لمزيد من الدراسات في هذا المجال، وآمل من القارئ العزيز أن لا يبخل عليّ بأيّ ملاحظة أو اقتراح.

أشكر في ختام هذه الحلقة الناشر الكريم الذي تجشم عناء الإعداد لإخراج الكتاب إلى حيّز الوجود.

اللهم ارزقنا حجّ بيتك الحرام؛ لتطوف أرواحنا بالقيم الروحية السامية التي احتواها دينك. اللهم أعزّ هذا البيت وأعلِ من شأنه، اللهي وافتح قلوب المسلمين وعقولهم كي يحوّلوا حجّهم لتبادل الحكم والعلوم والمعارف ليرتقوا بأمورهم نحو أحسن الحال، إن شاء الله تعالى.

المصادر والمراجع



الكتب والمصنّفات:

١. القرآن الكريم.

٢. **الأراكي (١٤١٥هـ)**، محمد علي، مناسك الحج، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣. **الأردبيلي (٩٩٣هـ)**، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ج١ بدون تاريخ، وج٢ فصاعداً من ١٤٠٣هـ وما بعد.

٤. **الأردبيلي (٩٩٣هـ)**، أحمد، زبدة البيان في أحكام القرآن، تحقيق: محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، إيران.

٥. **افتخاري كلبايكاني**، علي، آراء المراجع في الحج، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٣هـ.

٦. **الأندلسي (٤٥٦هـ)**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المحلّى، دار الجيل والآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.

٧. **الأنصاري (١٢٨١هـ)**، مرتضى، رسالة شريفه مناسك الحج، نشر إسماعيليان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٨. **الأنصاري (١٢٨١هـ)**، مرتضى، كتاب الحج، سلسلة مصنّفات الشيخ الأعظم، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ولجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٩. **الإيرواني**، باقر، دروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة، منشورات سعيد بن جبير، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٠. **الإيرواني، باقر، دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي على المذهب الجعفري، مؤسسة الفقه**

للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١١. **البحراني** (١١٨٦هـ)، يوسف، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].

١٢. **البخاري** (٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **صحيح البخاري**، تصحيح وتحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليمامة، دمشق وبيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

١٣. **البرقي** (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد، **المحاسن**، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، المعاونيّة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت)، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٤. **ابن أبي جامع العاملي** (٩٢٨هـ)، شهاب الدين أحمد، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**.

١٥. **ابن الأثير** (٦٠٦هـ)، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.

١٦. **ابن أنس** (١٧٩هـ)، مالك، **الموطأ**، تصحيح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م.

١٧. **ابن أنس** (١٧٩هـ)، مالك، **المدوّنة الكبرى**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١٨. **ابن الجنيد** (ق ٤هـ)، محمد بن أحمد أبو علي الكاتب الإسكافي، **مجموعة فتاوى ابن الجنيد**، تنظيم: علي بناه الاشتهاردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٩. **ابن الجوزي** (٥٩٧هـ)، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢٠. **ابن حمزة الطوسي** (ق ٦هـ)، عماد الدين أبو جعفر محمد بن علي، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، تحقيق: محمد الحسون، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٢١. **ابن حنبل** (٢٤١هـ)، أحمد، **المسند**، دار صادر، لبنان.

٢٢. **ابن خلدون** (٨٠٨هـ)، عبدالرحمن، **المقدّمة**، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٢٣. **ابن إدريس الحلّي** (٥٩٨هـ)، محمد بن منصور بن أحمد، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

٢٤. **ابن عابدين** (١٢٥٢هـ)، محمد أمين بن عمر، **ردّ المحتار على الدرّ المختار، المعروف بحاشية**

ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الأولى.

٢٥. ابن فارس (٣٩٥هـ)، أبو الحسين أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٢٦. ابن فهد الحلي (٨٤١هـ)، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد، **المهذب البارع في شرح المختصر النافع**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، ١٤٠٧هـ.

٢٧. ابن فهد الحلي (٨٤١هـ)، جمال الدين أبو العباس أحمد ين محمد، **الرسائل العشر**، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مكتبة المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٢٨. ابن قدامة الحنبلي (٦٢٠هـ)، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، **المغني**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

٢٩. ابن قدامة المقدسي (٦٨٢هـ)، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد الحنبلي، **الشرح الكبير على متن المقنع**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

٣٠. ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)، أبو الفداء إسماعيل، **تفسير القرآن العظيم**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م.

٣١. ابن منظور الإفريقي (٧١١هـ)، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري، **لسان العرب**، نشر أدب الحوزة، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

٣٢. ابن نجيم المصري الحنفي (٩٧٠هـ)، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣٣. البهائي العاملي (١٠٣٠ أو ١٠٣١هـ)، بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي، **الاثنا عشريات الخمس**، تحقيق: مسعود شكوهي، نشر إعجاز، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٤. البهائي العاملي (١٠٣٠ أو ١٠٣١هـ)، بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي، **جامع عباسي**، انتشارات فراهاني، طهران، النسخة الحجرية.

٣٥. البهوتي الحنبلي (١٠٥١هـ)، منصور بن يونس، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣٦. البيهقي (٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، **السنن الكبرى**، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٣٧. التبريزي (٢٠٠٨م)، أبو طالب تجليل، **التعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة**، مؤسسة

تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٨. **الترمذي** (٢٧٩هـ)، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، **الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ.

٣٩. **الجزائري** (١١١٢هـ)، نعمة الله، **التحفة السنيّة في شرح النخبة المحسنيّة**، تنقيح وتخريج: علي عاشور، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٤٠. **الجزيري** (١٩٤١م)، عبد الرحمن، **الفقه على المذاهب الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، ١٩٨٦م.

٤١. **الجصّاص الحنفي** (٣٧٠هـ)، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **أحكام القرآن**، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٤٢. **الجناتي**، محمد إبراهيم، دروس في الفقه المقارن، **مجمع الشهيد الصدر العلمي**، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٤٣. **الجوهري** (٣٩٣هـ)، إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م.

٤٤. **حبّ الله**، حيدر، مسألة المنهج في الفكر الديني، **وقفات وملاحظات**، **مؤسسة الانتشار العربي**، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٤٥. **الحر العاملي** (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٤٦. **الحر العاملي** (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، **بداية الهداية**، تحقيق: محمد علي الأنصاري، نشر مؤسسة آل البيت، إيران.

٤٧. **الحصكفي الحنفي** (١٠٨٨هـ)، علاء الدين محمد بن علي بن محمد بن عبد الرحيم، **الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار**، دار الفكر، لبنان، ١٩٩٥م.

٤٨. **الحطاب الرعيني** (٩٥٤هـ)، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، تخريج: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٤٩. **الحكيم** (١٣٩٠هـ)، محسن، **دليل الناسك**، تحقيق السيد محمد القاضي الطباطبائي، مؤسسة المنار، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م.

٥٠. الحلبي (٤٤٧هـ)، أبو الصلاح تقي بن نجم الدين، **الكافي في الفقه**، تحقيق: رضا استادي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامّة، إصفهان، إيران.

٥١. الحلبي (٥٨٥هـ)، حمزة بن علي بن زهرة، **غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع**، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٥٢. الحلبي (ق ٦هـ)، أبو الحسن علي بن الحسن بن مجد، **إشارة السبق إلى معرفة الحق**، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٥٣. المحقق الحلي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**، انتشارات استقلال، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.

٥٤. المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، **المختصر النافع في فقه الإماميّة**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ.

٥٥. العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، [بدون تاريخ في بعض الأجزاء وفي بعضها الآخر الطبعة الأولى من تاريخ ١٤١٢هـ وما بعد].

٥٦. العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٥٧. العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان**، تحقيق: فارس الحسون، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٥٨. العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية**، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٥٩. العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ وما بعد.

٦٠. **العلامة الحلّي** (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **تذكرة الفقهاء**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد.

٦١. **فخر المحققين الحلي** (٧٧١هـ)، أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر، **إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد**، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ.

٦٢. **الحلّي** (٦٩٠هـ)، يحيى بن سعيد، **الجامع للشرائع**، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام العلمية، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

٦٣. **الحلّي** (٦٩٠هـ)، يحيى بن سعيد، **نـزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر**، تحقيق: السيد أحمد الحسيني ونور الدين الواعظي، منشورات الرضي، قم، إيران، عن مطبعة الآداب، النجف، العراق، ١٣٨٦هـ.

٦٤. **الخراساني**، حسين الوحيد، **مناسك الحج** (بدون مشخصات).

٦٥. **الخميني** (١٤٠٩هـ)، روح الله، **الآداب المعنوية للصلاة**، تعريب: أحمد الفهري، دار الكتاب الإسلامي.

٦٦. **الخميني** (١٤٠٩هـ)، روح الله، **مناسك الحج**، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٦٧. **الخميني** (١٤٠٩هـ)، روح الله، **تحرير الوسيلة**، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ.

٦٨. **الخوانساري**، (١٤٠٥هـ)، أحمد، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، مؤسسة إسماعيليان، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٦٩. **الخوئي** (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، **مستند العروة الوثقى**، كتاب الصلاة، بقلم الشيخ مرتضى البروجردي، نشر لطفي ومدرسة دار العلم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، (وبعض مجلّداته بتواريخ أخرى).

٧٠. **الخوئي** (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، **المعتمد في شرح المناسك**، بقلم السيد رضا الخلخالي، منشورات دار العلم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٧١. **الخوئي** (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، **مناسك الحج**، نشر مدينة العلم، قم، إيران، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٢هـ.

٧٢. **الخوئي** (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، **معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة**، نشر مدينة العلم، قم، إيران، الطبعة الثالثة (عن بيروت)، ١٤٠٣هـ.

٧٣. **الرازي النيسابوري** (ق ٦هـ)، الحسين بن علي بن محمد بن أحمد الخزاعي، أبو الفتوح،

روض الجنان وروح الجَنان، تحقيق: محمد جعفر ياحقي ومحمد مهدي ناصح، مؤسسة انتشارات استان قدس رضوي، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

٧٤. **الرازي** (٣٢٧هـ)، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، **الجرح والتعديل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٣م.

٧٥. **الفخر الرازي** (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر، **التفسير الكبير**، دار الكتب العلمية، طهران، إيران، الطبعة الثانية.

٧٦. **الراغب الإصفهاني** (٥٠٢هـ)، أبو القاسم الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، دفتر نشر كتاب، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٧٧. **الراوندي** (٥٧٣هـ)، قطب الدين أبو الحسين سعيد بن هبة الله، **فقه القرآن**، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٧٨. **الرجائي**، محمد، **المسائل الفقهية**، نشر المؤلف، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٧٩. **رشيد رضا** (١٣٥٤هـ)، محمد، **تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٨٠. **الروحاني** (١٤١٨هـ)، محمد الحسيني، **مناسك الحج**، مؤسسة المنار، إيران.

٨١. **الروحاني** (١٤١٨هـ)، محمد الحسيني، **المرتقى إلى الفقه الأرقى**، بقلم عبد الصاحب الحكيم، دار الحلبي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٨٢. **الروحاني**، محمد صادق، **فقه الصادق**، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ وما بعد.

٨٣. **الزبيدي** (١٢٠٥هـ)، محمد مرتضى، **تاج العروس**، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].

٨٤. **الزحيلي**، وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلّته**، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩م.

٨٥. **الدمياطي** (١٣١٠هـ)، أبو بكر محمد بن شطا البكري، **حاشية إعانة الطالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين لشرح قرّة العين بمهمات الدين**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٨٦. **الديلمي** (٤٤٨هـ)، سلار أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز، **المراسم العلوية في الأحكام النبوية**، تحقيق: الشيخ محسن الأميني، نشر المعاونية الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت، إيران، ١٤١٤هـ.

٨٧. **الذهبي** (٧٤٨هـ)، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، **تاريخ الإسلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
٨٨. **السبزواري** (١٤١٤هـ)، عبد الأعلى، **مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام**، مؤسسة المنار، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.
٨٩. **السبزواري** (١٤١٤هـ)، عبد الأعلى، **مناسك الحج**، مؤسّسة المنار، إيران.
٩٠. **السبزواري** (١٠٩٠هـ)، محمد باقر، **ذخيرة المعاد**، حجري، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، إيران.
٩١. **السبزواري** (١٠٩٠هـ)، محمد باقر، **كفاية الفقه المشتهر بكفاية الأحكام**، تحقيق: مرتضى الواعظي الأراكي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٩٢. **السمرقندي** (٥٣٩هـ)، علاء الدين محمد، **تحفة الفقهاء**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
٩٣. **السيستاني**، علي الحسيني، **مناسك الحج وملحقاته**، نشر باقيات، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٩٤. **السيوري** (٨٦٢هـ)، جمال الدين المقداد بن عبدالله الحلي، **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، تحقيق: عبد اللطيف الحسني الكوه كمري، نشر مكتبة المرعشي النجفي، إيران، ١٤٠٤هـ.
٩٥. **السيوطي** (٩١١هـ)، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **الدرّ المنثور**، دار الفكر ودار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
٩٦. **الشافعي** (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، **كتاب الأم**، دار المعرفة، لبنان [بدون تاريخ].
٩٧. **الشاهرودي** (١٣٩٦هـ)، محمود، **كتاب الحج** (بقلم إبراهيم الجناتي)، المؤسسة الثقافية الاجتهادية، إيران، الطبعة الثانية.
٩٨. **الشربيني الخطيب الشافعي** (٩٧٧هـ)، محمد بن أحمد، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٥٨م.
٩٩. **الشربيني الخطيب الشافعي** (٩٧٧هـ)، محمد بن أحمد، **الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع**، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٠٠. الشرواني (١٣٠١هـ) والعبادي (٩٩٤هـ)، عبد الحميد وأحمد بن القاسم، الحواشي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
١٠١. شلتوت (١٩٦٣م)، محمود، من توجيهات الإسلام، دار القلم، القاهرة، مصر.
١٠٢. الشهرستاني، علي، وضوء النبي (التشريع وملابسات الأحكام عند المسلمين)، نشر المؤلّف، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
١٠٣. الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
١٠٤. الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، اللمعة الدمشقيّة، دار الفكر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
١٠٥. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، رسائل الشهيد الثاني، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ـ ١٤٢٢هـ.
١٠٦. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
١٠٧. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، حاشية المختصر النافع، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قسم إحياء التراث الإسلامي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
١٠٨. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، تصحيح وتعليق: محمد كلانتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
١٠٩. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، فوائد القواعد، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قسم إحياء التراث الإسلامي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران.
١١٠. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، حاشية شرائع الإسلام، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قسم إحياء التراث الإسلامي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
١١١. الشوكاني (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية

من علم التفسير، عالم الكتب [بدون مشخصات أخرى].

١١٢. الشوكاني (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م.

١١٣. الشيرازي (٢٠٠١م)، محمد الحسيني، الفقه، دار العلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

١١٤. الصادقي الطهراني، محمد، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنّة، انتشارات فرهنكي اسلامي، أوفست عن طبعة دار التراث الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

١١٥. الصافي الكلبايكاني، لطف الله، مناسك الحج، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١١٦. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

١١٧. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، موجز أحكام الحج، مكتبة نينوى الحديثة، طهران، إيران.

١١٨. الصدر (١٩٩٩م)، محمد صادق، منهج الصالحين، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

١١٩. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسّسة البعثة، نشر مؤسّسة البعثة، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٢٠. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، كتاب الخصال، تحقيق: علي أكبر غفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم، إيران، ١٤٠٣هـ.

١٢١. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، المقنع، مؤسّسة الإمام الهادي، إيران، ١٤١٥هـ.

١٢٢. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، كتاب من لا يحضره الفقيه، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

١٢٣. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، الهداية، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٢٤. **الصدوق** (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **فضائل الأشهر الثلاثة**، تحقيق: غلام رضا عرفانيان، دار المحجّة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

١٢٥. **الطباطبائي** (١٢٣١هـ)، علي، **رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد.

١٢٦. **الطباطبائي** (١٩٨١هـ)، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م.

١٢٧. **الطباطبائي الحائري** (١٢٣١هـ)، سيد علي محمد علي، **الشرح الصغير في شرح المختصر النافع**، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مكتبة المرعشي النجفي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٢٨. **الطباطبائي القمي**، تقي، **مصباح الناسك في شرح المناسك**، مطبعة الخيام، قم، إيران، ١٤٠٢هـ.

١٢٩. **الطباطبائي القمي** (١٤٢٨هـ)، حسن، **كتاب الحج**، طبع باقري، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٣٠. **الطبرسي** (ق ٦هـ)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

١٣١. **الطبرسي** (ق ٦هـ)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، **المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف**، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٣٢. **الطبري** (٣١٠هـ)، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٥م.

١٣٣. **الطرابلسي** (٤٨١هـ)، عبدالعزيز بن البرّاج، **المهذّب**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٦هـ.

١٣٤. **الطرابلسي** (٤٨١هـ)، عبدالعزيز بن البرّاج، **جواهر الفقه**، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

١٣٥. **الطريحي** (١٠٨٥هـ)، فخر الدين، **مجمع البحرين**، نشر المكتبة المرتضوية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ.

١٣٦. **الطهراني**، محمد رضا، **حقائق الفقه في شرح شرائع الإسلام**، نشر إسلامية، ١٣٩٧هـ.

١٣٧. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**، مكتبة جامع جهلستون، طهران، إيران، ١٤٠٠هـ.

١٣٨. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **الرسائل العشر**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران.

١٣٩. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **المبسوط في فقه الإماميّة**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٤٠. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول**، مؤسسة نشر الفقاهة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٤١. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **كتاب الخلاف**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ.

١٤٢. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان [بدون تاريخ ورقم الطبعة].

١٤٣. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، تحقيق: حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م.

١٤٤. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **تهذيب الأحكام**، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ.

١٤٥. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **الجمل والعقود في العبادات**، تصحيح: محمد واعظ زاده الخراساني، مطبعة دانشكاه مشهد، إيران.

١٤٦. **الطوسي** (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، **النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى**، انتشارات قدس محمدي، قم، إيران.

١٤٧. **العاملي** (١٠٠٩هـ)، السيد السند محمد بن علي الموسوي، **مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٤٨. **العراقي** (١٣٦١هـ)، ضياء الدين، **شرح تبصرة المتعلّمين**، تحقيق وتعليق: محمد هادي معرفة.

١٤٩. **العسقلاني** (٨٥٢هـ)، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن حجر، **التلخيص الحبير في تخريج الرافعي الكبير**، دار الفكر.

١٥٠. **العسقلاني** (٨٥٢هـ)، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، لبنان، الطبعة الثانية.

١٥١. **العسكري (٣٩٥هـ) والجزائري (١١٥٨هـ)**، أبو هلال، ونور الدين، **معجم الفروق اللغوية (الحاوي لكتابي العسكري والجزائري)**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٥٢. **عطائي خراساني**، علي، **تحقيقي دقيق درباره جمرات ورمي آنها**.

١٥٣. **العظيم آبادي (١٣٢٩هـ)**، أبو الطيب محمد شمس الحق، **عون المعبود شرح سنن أبي داوود**، دار الكتب العلميّة، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

١٥٤. **العماني (ق ٤هـ)**، ابن أبي عقيل، **حياة ابن أبي عقيل العماني وفقهه**، إعداد: مركز المعجم الفقهي في الحوزة العلمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٥٥. **العيّاشي السمرقندي (٣٢٠هـ)**، محمد بن مسعود بن عيّاش السلّمي، **كتاب التفسير**، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، إيران.

١٥٦. **الغروي (١٤١٩هـ)**، الميرزا علي، **مناسك الحج**، مؤسّسة المنار والمؤلّف، إيران.

١٥٧. **الغزالي (٥٠٥هـ)**، أبو حامد محمد بن محمد، **الوسيط في المذهب**، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم ومحمد تامر، دار السلام للطباعة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٥٨. **الفراهيدي (١٧٥هـ)**، الخليل بن أحمد، **ترتيب كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخرومي وإبراهيم السامرائي، تصحيح: أسعد الطيّب، نشر أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٥٩. **فضل الله**، محمد حسين، **كتاب الحج**، بقلم: جهاد عبد الهادي فرحات، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

١٦٠. **الفقيه (١٩٩٩م)**، محمد تقي، **مناهج الفقيه**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.

١٦١. **الفيّاض**، محمد إسحاق، **تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى**، مؤسّسة المنار (نشر محلاتي)، إيران.

١٦٢. **الفيروزآبادي (٨١٧هـ)**، مجد الدين محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].

١٦٣. **الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)**، محمد محسن، **الصافي في تفسير القرآن**، مكتبة الصدر، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

١٦٤. **الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)**، محمد محسن، **مفاتيح الشرائع**، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مجمع الذخائر الإسلامية، قم، إيران، ١٤٠١هـ.

١٦٥. **الفيومي (٧٧٠هـ)**، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، دار الهجرة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

١٦٦. **القرطبي** (٦٧١هـ)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

١٦٧. **القشيري النيسابوري** (٢٦١هـ)، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، **الجامع الصحيح المعروف بصحيح مسلم**، دار الفكر، بيروت، لبنان.

١٦٨. **قطب** (١٩٦٦م)، سيد، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، بيروت والقاهرة، الطبعة العاشرة، ١٩٨٢م.

١٦٩. **القمّي السبزواري** (ق ٧هـ)، علي بن محمد، **جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق**، تحقيق: الشيخ حسين الحسيني البيرجندي، نشر زمينة سازان ظهور إمام عصر (عج)، إيران، الطبعة الأولى [بدون تاريخ].

١٧٠. **الكاشاني الحنفي** (٥٨٧هـ)، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، المكتبة الحبيبية، باكستان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٧١. **الكاشاني** (١٤١٢هـ)، رضا المدني، **براهين الحجّ للفقهاء والحجج**، نشر المدرسة العلمية لآية الله مدني كاشاني، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١١هـ.

١٧٢. **كاشف الغطاء** (١٢٢٨هـ)، جعفر الجناحي، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء**، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، قسم إحياء التراث، نشر مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٧٣. **الكحلاني** (١١٨٢هـ)، محمد بن إسماعيل، **سبل السلام**، مراجعة وتعليق: محمد عبد العزيز الخولي، مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده ومحمود نصار وشركاه، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٦٠م.

١٧٤. **المحقّق الكركي** (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، **جامع المقاصد في شرح القواعد**، مؤسّسة آل البيت) لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٧٥. **المحقّق الكركي** (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، **رسائل المحقق الكركي**، تحقيق: الشيخ محمد الحسّون، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٧٦. **الكلبايكاني** (١٤١٤هـ)، محمد رضا، **مناسك الحج**، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

١٧٧. **الكلبايكاني** (١٤١٤هـ)، محمد رضا، **كتاب الحج**، بقلم أحمد صابري همداني، دار القرآن الكريم، إيران [بدون مشخصات].

١٧٨. **الكليني الرازي** (٣٢٩هـ)، محمّد بن يعقوب، **الكافي**، تصحيح: علي أكبر غفّاري، دار

الكتب الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

١٧٩. **الكيدري** (ق ٦هـ)، قطب الدين البيهقي، **إصباح الشيعة بمصباح الشريعة**، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٨٠. **اللنكراني** (١٤٢٨هـ)، محمد الفاضل، **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الحج)**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

١٨١. **المازندراني** (١٠٨١هـ)، المولى محمد صالح، **شرح أصول الكافي**، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٨٢. **المجلسي** (١١١١هـ)، محمد باقر، **ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار**، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٦هـ.

١٨٣. **المرتضى** (٤٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، **الانتصار**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤١٥هـ.

١٨٤. **المرتضى** (٤٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، **جمل العلم والعمل**، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، سلسلة (من التراث الإسلامي ٢).

١٨٥. **المرتضى** (٤٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، **مسائل الناصريات**، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، إيران، ١٩٩٧م.

١٨٦. **المرتضى** (٤٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم الموسوي البغدادي، **رسائل الشريف المرتضى**، إعداد السيد مهدي الرجائي، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، دار القرآن الكريم، إيران، ١٤٠٥هـ.

١٨٧. **المزني** (٢٦٤هـ)، إسماعيل بن يحيى، **المختصر**، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١٨٨. **معلوف** (١٩٤٦م)، لويس، المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة والثلاثون، ١٩٩٢م.

١٨٩. **مغنيّة** (١٩٧٩م)، محمد جواد، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.

١٩٠. **مغنيّة** (١٩٧٩م)، محمد جواد، الفقه على المذاهب الخمسة، الطبعة الأولى، ١٩٦٠م.

١٩١. **المفيد** (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، **المقنعة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

١٩٢. **المفيد** (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، **الأمالي**، تحقيق: الحسين أستادولي وعلي أكبر غفاري، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،

١٤١٤هـ.

١٩٣. **مكارم الشيرازي**، ناصر، **الأمثل في تفسير كتاب الله المنـزل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

١٩٤. **النجفي** (١٢٦٦هـ)، محمد حسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة السابعة، [بدون تاريخ].

١٩٥. **النراقي** (١٢٤٥هـ)، أحمد بن محمد مهدي، **مستند الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت) لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥ إلى ١٤٢٠هـ.

١٩٦. **النراقي** (١٢٤٥هـ)، أحمد بن محمد مهدي، **عوائد الأيام**، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٩٧. **النسائي** (٣٠٣هـ)، **أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر**، السنن، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٣٠م.

١٩٨. **القاضي النعمان** (٣٦٣هـ)، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، **شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٩٩. **القاضي النعمان** (٣٦٣هـ)، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، **دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام**، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، مصر [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٢٠٠. **النوري** (١٣٢٠هـ)، حسين، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ وما بعد.

٢٠١. **النووي** (٦٧٦هـ)، أبو زكريا محيي الدين بن شرف، **المجموع شرح المهذب**، دار الفكر.

٢٠٢. **النيسابوري** (٥٠٨هـ)، أبو علي محمد بن الفتال، **روضة الواعظين وبصيرة المتعظين**، منشورات الرضي، قم، إيران.

٢٠٣. **الفاضل الهندي** (١١٣٧هـ)، بهاء الدين محمد بن الحسن الإصفهاني، **كشف اللثام عن قواعد الأحكام**، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٠٤. **الواحدي النيسابوري** (٤٦٨هـ)، أبو الحسن علي بن أحمد، **أسباب النـزول**، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ودار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة.

الدوريات والنشريات:

٢٠٥. الجنّاتي، محمد إبراهيم، الطواف ومسائله على ضوء المذاهب الإسلامية، مجلّة ميقات الحج، العدد ٦، ١٤١٧هـ، ١٤٢٣ هـ، إيران.

٢٠٦. الشيرازي، ناصر مكارم، رمي الجمرات في بحث جديد، مجلة ميقات الحج، العدد ١٧، إيران.

٢٠٧. عابديني، أحمد، استفادة از سايه وسايبان در حال إحرام، مجلّة فقه، العدد ١٣، إيران، ١٩٩٧.

٢٠٨. يزدي إصفهاني، حسين، تحقيقي در مسالة رمي جمرات، مجلة ميقات حج، العدد ٤٢، إيران.



المحتويات